Die Namendeutungen im Alten Testamente

(Teildruck)

Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
der Hochwürdigen Katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Johannes Schmidt
Alumnus

1932

Max Schmersow, Buchdruckerei für fremde Sprachen GmbH., Kirchhain N.-L.

Genehmigt auf Vorschlag von

Prof. Dr. Alfons Schulz

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Maier

Examen rigorosum:

22. Juli und 19. Dezember 1932

Vortrag:

Naturwissenschaft und Altes Testament.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner Schwester Maria

Inhaltsübersicht.

Literaturverzeichnis
Verzeichnis der Abkürzungen

Einleitung

Die Bedeutung des Namens im Alten Testamente. Methodisches

Hauptteil

Die Namendeutungen im Alten Testamente

Anhang

§ 1. Gründe für die Namendeutungen im Alten Testamente
§ 2. Die Auwahl der Namen für die Deutung
1. Die Auswahl der Namen im allgemeinen
2. Begründung der zahlreichen Namendeutungen in der Genesis
§ 3. Einteilung der gedeuteten Namen
1. Personen- und Ortsnamen
2. Der Inhalt der gedeuteten Namen
a) Symbolische Namendeutungen
b) Ominöse Namendeutungen
c) Anekdotische Namendeutungen
§ 4. Grundsätze, die bei den Namendeutungen im Alten Testamente berücksichtigt wurden
§ 5. Name und Namendeutung im Alten Testamente
§ 6. Der Namengeber nach den Namendeutungen im Alten Testamente
§ 7. Die Volkstümlichkeit der Namendeutungen im Alten Testamente
§ 8. Der Wert der Namendeutungen im Alten Testamente
Namenverzeichnis

Inhalt des Teildrucks.

Verzeichnis der Abkürzungen VII
Einleitung 1
Die Bedeutung des Namens im Alten Testamente. S. 1
Methodisches. S. 7
Aus dem Hauptteil
Die Namendeutungen in der Genesis 15
Lebenslauf 113

Verzeichnis der Abkürzungen.

M	=	Masoretischer Text
𝔊	=	Septuaginta (nach der Ausgabe von Swete[2], Cambridge 1895)
V	=	Vulgata
Baudissin	=	Baudissin, W. W. Graf, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, hrsg. von O. Eissfeldt. 4 Bde. III. Teil: Der Gottesname Kyrios der Septuaginta und die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker. Gießen 1929
BZ	=	Biblische Zeitschrift
Exp.T.	=	The Expository Times
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JPOS	=	The Journal of the Palestine Oriental Society
JRAS	=	The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
Kautzsch[4]	=	Kautzsch-Bertholet, Die hl. Schrift des A.T.[4] Tübingen 1922/23
Martifestschrift	=	Vom A.T. Karl Marti zum 70. Geburtstage. Beiheft zur „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft". 41. Gießen 1925
Noth	=	Noth, M.: Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttgart 1928
PSBA	=	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
RB	=	Revue biblique
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Einleitung.

Die Bedeutung des Namens im A.T. Methodisches.

Zu den bedeutsamsten und inhaltsreichsten Worten wird von jeher in allen Sprachen und bei allen Völkern der Name gerechnet. Im Namen sieht man wie in jeder Bezeichnung den Ausdruck für eine in sich abgeschlossene Ganzheit. Nimmt man den Namen als bloße lautliche Erscheinungsform wie alle anderen Wörter der Sprache, so erscheint er in derselben Wertordnung wie jede andere Bezeichnung, die man für irgendeine Erscheinung — habe sie nun wirkliche oder auch nur gedankliche Daseinsform — des menschlichen Lebens gewählt hat. Erst dadurch, daß der Name in eine besondere Beziehung zum Menschen tritt, gelangt er zu der großen Bedeutung, die man ihm beimißt. Der Name greift ja in das menschliche Leben unmittelbar ein. Es braucht nur ein Ortsname genannt zu werden, und sofort bildet sich eine gedankliche Vorstellungsreihe höchst persönlichen Inhalts, der erst recht bei dem Auftauchen eines Personennamens gegeben ist. Diese Tatsache hat nun nicht verhindert, daß der einzelne Name, unbeschadet des hinter ihm stehenden Inhalts, zu einer bloßen Bezeichnung, einem sehr praktischen Unterscheidungsmerkmal geworden ist. Darum kann heute ein Name gewählt und gegeben werden, ohne daß mit der Namenbezeichnung sofort eine Beziehung zum Namenträger sichtbar wird.

Bevor aber der Name zu dem heutigen Werte eines bloßen Unterscheidungsmerkmals zwischen zwei Einheiten wurde — sei es nun eine Kollektiveinheit (Familien-, Stammes-, Volksnamen), sei es eine Individualeinheit (Land-, Personennamen), — hat er eine Wandlung erfahren. Julius Boehmer[1]) dürfte

[1]) Das biblische „Im Namen", S. 25.

nicht mit Unrecht gesagt haben, daß bei den Naturvölkern wohl immer das, was an einem Dinge oder einer Person sichtbar hervortritt und leicht erkennbar ist, als Ausdruck für das Innere, als die Ausdrucksform des Wesens gilt. Das, was am meisten auffällt, wird verehrt. Daher findet sich auch heute noch bei den Naturvölkern die Vorliebe zu allem Großen, zu allem, was Aufmerksamkeit erregt. Daraus erklärt sich die besondere eifrige Verehrung der Gestirne bei allen Völkern. Erst allmählich löst sich das Volk von den sinnlichen Erscheinungsformen und dringt zum Inhalt der Sache, zu seinem Wesen vor, um schließlich zuerst zu erkennen, daß der Name nur einen Teil des Wesens ausdrückt, und um dann zu begreifen, daß all die äußeren Ausdrucksformen nur äußerlich sind und nicht das Wesen im Kern, philosophisch gesprochen, nicht das Ding an sich sind.

Aus dieser Entstehungsgeschichte der Bedeutung des Begriffs des Namens folgen auch all die verschiedenen Bedeutungen, die שם im A.T. hat. שם bedeutet nach Boehmer[1]) „Zuerst ‚das in die Augen fallende Moment, welches einen Gegenstand sichtbar und kenntlich macht'; ‚das äußere Kennzeichen, welches eine Person oder Sache von einer anderen unterscheidet'. Aus diesem so gearteten ‚Moment' oder ‚Kennzeichen' ist dann, weil dasselbe als wesentliches oder doch wichtiges Merkmal zur Benennung des Gegenstandes verwendet wurde, ‚Name' geworden. War es nun dies wesentliche oder wichtige Merkmal wert oder anders gesagt: entsprach der Träger eines Namens den auf ihn gesetzten Erwartuugen, so ging sein Name von Mund zu Mund, wurde immer wieder wiederholt, bis er bekannt, ja berühmt wurde; so wird שם zu Andenken, Ehre, Ruhm.... Der Name besagt, was sein Träger ist, wesentlich ist: das ist offenbar der Sinn jener mit Berücksichtigung der Etymolgie gegebenen Namenerklärung ...." „Am äußeren Moment haftete der sinnliche Eindruck, in Wahrheit aber sah man in jenem äußeren Momente

---

[1]) a. a. O., S. 27f.

die Widerspiegelung der Hauptsache, des Inwendigen, des Kerns der Sache, ihres ganzen Wesens und Wertes."

Wenn man einer Einheit einen שֵׁם gab, so war es auf Grund der Bedeutung von שֵׁם notwendig, daß man in der Bezeichnung das Wesen der betreffenden Einheit zum Ausdruck brachte. Fand nun im Namen nur das äußere Moment Beachtung, so widerspricht das nicht dem eben Gesagten. Denn am äußeren Kennzeichen haftete der sinnliche Eindruck, dem die äußere Erscheinungsform als das Wesen erschien.

Auf diesem Standpunkt, nämlich daß der Name Ausdruck für das Wesen des Namenträgers ist, steht, wie bereits gesagt, das A.T. Anders sind die Namendeutungen im A.T. nicht zu verstehen. Es erscheint fast überflüssig, A. Greiff [1]) zu widerlegen, nach dem Šem nie das „Wesen" bedeutet, sondern nur „das für den Menschen wahrnehmbare Kennzeichen von Personen, Sachen und Vorstellungen, und zwar sinnlich oder auch nur geistig wahrnehmbar". Wäre tatsächlich 1. Sam. 25,25, wie Greiff meint, die einzige Stelle, auf Grund deren Šem die Bedeutung „Wesen" zugesprochen wird, so könnte man ihm recht geben. Keineswegs trifft aber Greiffs Annahme zu, daß „bei Nabal einmal alles zusammentrifft, der Name und das Wesen" [2]), sondern für gewöhnlich steht der Name des Einzelnen in engster Beziehung zu seinem Wesen, das im äußeren Kennzeichen seinen Ausdruck findet. Das beste Beispiel dafür ist Gen. 2,19—20, wo vorausgesetzt wird, daß mit dem Namen das Wesen des Tieres erfaßt wird. Das ergibt sich auch daraus, daß der Mensch unter all den vielen Tieren, denen er den Namen gibt, kein ihm entsprechendes Geschöpf findet, das ihm Hilfe sein könnte. Ferner wird der Name bei den einzelnen Namendeutungen immer mit einer wesentlichen Eigenschaft, oder mit etwas für die Person oder den Ort Charakteristischem in Verbindung gebracht. Erscheint nicht dem alttestamentlichen Schriftsteller Adams [3]) Erschaffung aus

---

[1]) Das älteste Pascharituale der Kirche Did. 1—10 und das Johannesevangelium, Paderborn 1929

[2]) a. a. O., S. 99. [3]) Nr. 1.

Staub, und Išas [1]) Hervorbringung aus Adams Gebein als etwas Wesentliches? Sieht der Verfasser nicht in der lebenspendenden Tätigkeit Evas [2]) und in dem Berufe Jabals, Jubals und Tubalkains [3]) das Wesen der Namenträger? Wird nicht Esaus [4]) Name in Gen. 25,25 auf seine Behaarung und Jakobs [5]) Name in Gen. 27,36 auf seine listige Klugheit als etwas für diese Personen Charakteristisches zurückgeführt? Bestimmt schließlich nicht auch die Trauerfeier um Abraham, als ein gerade für diesen Ort bezeichnendes Ereignis, den Ortsnamen Abel Miṣraim [6]) (Gen. 50,11)? Die Zahl der Beispiele ließe sich leicht vervielfachen. Immer drückt im A.T. der Name etwas aus, was dem Verfasser als Wesen des Namenträgers erscheint. Damit ist die Gleichung Šem = Wesen durchaus erlaubt.

Das A.T. stellt sich mit dieser Auffassung gar nicht in Gegensatz zu allen anderen Völkern. Auch bei den Arabern ist der Name nichts Äußerliches. „Er deckt sich mit dem Wesen und färbt ab auf den Träger" [7]). Name und Benennung sind für den Orientalen eine wichtige und bedeutende Angelegenheit. Diese Anschauung herrscht im ganzen alten Orient [8]). Genau so war es nach Herodot bei den Persern [9]). Überhaupt bedeutet für den antiken Menschen der Name das Wesen [10]).

Damit ist die Bedeutung des Namens noch nicht erschöpft. Denn im alten Israel erhielten die Dinge durch den Namen erst ihr rechtes Dasein, wie uns Gen. 2,19—20 lehrt [11]). Das

[1]) Nr. 2. [2]) Nr. 3. [3]) Nr. 5—7. [4]) Nr. 26.
[5]) Nr. 27. [6]) Nr. 57.

[7]) J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2], S. 199.

[8]) M. Noth, Gemeinsemitische Erscheinungen in der israelitischen Namengebung, in ZDMG 81 (1927), S. 1 ff. A. Jeremias, Das A.T. im Lichte des alten Orients [4], S. 118, sagt zur Bedeutung des Namens im Orient ganz richtig: „Das Benennen ist im orientalischen Denken wesentlich. Jede Mauer, jedes Tor, jeder Kanal, jede Schüssel wird feierlich benannt. Die Dinge erhalten dadurch ihre Bestimmung, ihr Leben."

[9]) R. Hirzel, Der Name, S. 87.

[10]) Fr. M. Th. Böhl, Wortspiele im A.T. in JPOS 6 (1926), S. 197.

[11]) Vgl. Gunkel, Genesis [5], S. 97 und ebenda S. VIII.

ist der Grund dafür, daß Name und Person in der Antike wie im alten Orient zusammengehören [1]). Der Name ist nach israelitischer Auffassung mit dem Namenträger geradezu identisch, sein Doppelgänger.

Noch einen Gedanken legte man in den Namen hinein, einen Gedanken, der in dem auch heute noch so viel angewandten Worte „Nomen est omen" Ausdruck findet. Der Sinn dieses Wortes ist, daß sich im Namen das Schicksal des Namenträgers ankündigt. Wie sein Leben sich gestalten wird, was die Zukunft ihm bringen wird, all das ist nach dieser Anschauung im Namen schon vorgezeichnet. Das zeigen neben anderen Namendeutungen auch die von Japhet in Gen. 9,27 [2]), von Juda in Gen. 49,8 [3]), von Maher šalal chaš baz in Jes. 8,3, von Magor in Jer. 20,3.

Der Eigenname enthält somit für den Israeliten folgende Gedanken:

1. Der Eigenname ist eine Bezeichnung einer bestimmten Person oder eines bestimmten Ortes.
2. Durch den Namen soll der Namenträger von allen anderen Einheiten unterschieden werden.
3. Der Name ist ein Ausdruck des Wesens des Namenträgers.
4. Im Namen ist das Schicksal des Namenträgers angedeutet [4]).

Im alten Israel hat der Name also jene Bedeutung, die auch Goethe ihm noch zumaß, wenn er sagt: „Der Eigenname eines Menschen ist nicht etwa wie ein Mantel, der bloß um ihn herhängt, und an dem man allenfalls noch zupfen und zerren kann, sondern ein vollkommen passendes Kleid, ja, wie die Haut selbst ihm über und über angewachsen, an der man nicht schaben und nicht schinden darf, ohne ihn selbst zu

---

[1]) Hirzel, Der Name, S. 127 ff.; Noth in ZDMG 81 (1927), S. 1 f.; Zapletal, Alttestamentliches, S. 26.

[2]) Nr. 10. [3]) Nr. 36.

[4]) Vgl. zum Ganzen: H. H. Gowen, The Name, in, Anglican Theological Review, 12 (1930) S. 275—285.

verletzen“ [1]). So darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn sich schon früh der Israelit mit dem Namen beschäftigte, wenn besonders die Namen bedeutender Persönlichkeiten und wichtiger Orte seiner Geschichte eine so große Anziehungskraft auf ihn ausübten, daß sie zum Gegenstand seines Nachdenkens wurden, und er ihre Deutung erstrebte. Darum finden wir im A.T. eine beträchtliche Anzahl von Namendeutungen, die in der vorliegenden Untersuchung behandelt werden sollen.

Was die Literatur über die Namendeutungen im A.T. angeht, so ist bisher keine Monographie über die Namendeutungen im A.T. erschienen. Denn die Auswertung, die die Namendeutungen im rabbinischen Schrifttum wie auch in der Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte, ja, bis in die neuere Zeit hinein fanden, kann man nicht als Versuche zur objektiven Erfassung der Namendeutungen im A.T. ansehen [2]). Im großen und ganzen hat man die Namendeutungen im A.T. übergangen, da sie volkstümlich und darum sprachwissenschaftlich nicht einwandfrei sind. In den Kommentaren werden sie natürlich an den zuständigen Stellen erwähnt. Wenn die eine oder andere Namendeutung [3]) auch bisweilen eine besondere Bearbeitung und Auswertung erfuhr, so geschah das eigentlich nicht der Namendeutung als der Namendeutung wegen, sondern um die Namendeutung als einen Beweis in einen anderen Zusammenhang einfügen zu können. Diesem Zwecke macht auch Yahuda [4]) die Namendeutungen dienstbar, wenn er auch wohl bis jetzt am ausführlichsten die Namendeutungen behandelt hat. Nun sind aber die Namen für die Kenntnis eines Volkes von größter Wichtigkeit, wie es immer mehr die Untersuchungen über

---

[1]) Bei Hirzel, Der Name, S. 15, Anm. 2.

[2]) Dazu vgl. E. Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, Haarlem 1876, S. 6 ff., und Abr. Sarsowsky, Die ethisch-religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Namen nach Talmud, Targum und Midraš, Phil. Diss., Königsberg 1904.

[3]) z. B. Noah in JBL 48 (1929), S. 138 ff.; weitere Literatur siehe bei den einzelnen Namendeutungen.

[4]) Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen, I, Berlin und Leipzig 1929.

Namen zeigen. Erwähnt seien hier nur M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart 1928, und Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte; herausgegeben von O. Eissfeldt, III. Teil: Der Gottesname Kyrios der Septuaginta und die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker, Gießen 1929. Bei der Bedeutung, die dem Namen zukommt, ist zweifelsohne auch die Kenntnis dessen, wie der Name sich dem erzählenden Schriftsteller darstellte, von größtem Werte und höchster Bedeutung. Denn die Volksetymologien sind nicht das Geisteserzeugnis eines Einzelnen, sondern Gemeingut des ganzen Volkes. Der Schriftsteller bringt bei seiner Niederschrift nur die Etymologie des Namens, die im Volke geläufig war. Darum sind diese Namendeutungen ein Zeugnis der Gedankenwelt des Volkes und geben Kunde von den Gedanken des Volkes über seine heiligsten Güter, über Religion und Volk. Daß diese Kenntnis für uns von Wichtigkeit ist, braucht erst nicht besonders betont zu werden. Zu dieser Erkenntnis will nun die vorliegende Arbeit einige Bausteine liefern.

Unter einer Namendeutung im A.T. haben wir die Erklärung eines Namens zu verstehen, die die Bedeutung der Bezeichnung aufweisen will. Mit anderen Worten, eine Namendeutung ist die Entfaltung des Inhalts eines Namens. Damit ist gleichzeitig auseinandergesetzt, warum der betreffende Namenträger diesen ganz bestimmten Namen erhielt. Wir werden demnach unter einer Namendeutung im A.T. eine Erklärung über den Inhalt und die Entstehung des Namens verstehen. Da nun nach den oben ausgeführten Darlegungen der Israelit im Namen den Ausdruck für das Wesen des Namenträgers sieht, so bringt naturgemäß jede Namendeutung das zum Ausdruck, was dem Schriftsteller als das Wesentliche am Namenträger erscheint.

Die Deutung des Namens wird nun direkt und indirekt gegeben. Eine direkte Namendeutung liegt

1. dann vor, wenn der Name vor der Begründung genannt wird. In diesen Fällen wird dann die Begründung für den Namen durch כי angeschlossen. Dahin gehört z. B. die Deutung des Stadtnamens Babel [1]) in Gen. 11,9: על־כן קרא שמה בבל כי־שם בלל יהוה שפת וגו" oder die Deutung des Namens Ismael [2]) in Gen. 16,11: וקראת שמו ישמעאל כי שמע יהוה אל־עניך. Dazu gehören auch die Namendeutungen, die durch אמר eingeleitet werden, z. B. die Deutung des Namens Jerubbaal in Ri. 6,32 ויקרא־לו ביום־ההוא ירבעל לאמר ירב בו הבעל oder die Deutung des Namens Kain [3]) in Gen. 4,1: ותלד את־קין ותאמר קניתי איש את־יהוה Schließlich sind hier noch die durch (היה) הוא eingeleiteten Deutungen in Gen. 4,20—21 [4]) und Gen. 10,8 [5]) zu erwähnen. Direkte Namendeutung liegt

2. in den Fällen vor, in denen der Name erst nach der Begründung genannt wird. Die Namendeutung wird hier eingeleitet durch על־כן, z. B. bei der Deutung des Namens Ṣoar [6]) in Gen. 19,22: על־כן קרא שם־העיר צוער. Zu dieser Gruppe direkter Namendeutungen gehören auch die Deutungen, bei denen der Name durch ו verbunden wird. So wird z. B. der Name Jakob [7]) in Gen. 25,26 gedeutet: ואחרי־כן יצא אחיו וידו אחזת בעקב עשו ויקרא שמו יעקב.

Daneben begegnen uns im A.T. Namen, die indirekt gedeutet werden. Eine indirekte Deutung hat man dann anzunehmen, wenn die einleitenden Worte (קרא, על־כן, כי), die wir bei den direkten Deutungen vorfinden, fehlen. Zu den indirekten Deutungen gehören alle die Fälle, in denen das A.T. die Namen durch eine sinnvolle Verknüpfung von Namen und Erzählung deutet. Das ist z. B. der Fall in Num. 21,16. Dort wird der Stadtname באר genannt. Gleichzeitig damit wird erzählt, daß der Name auf einen Brunnen zurückgehe, aus dem Jahwe einst Wasser hervorquellen ließ. Dann stoßen wir im A.T. auch auf Deutungen, die durch die Gegenüberstellung eines anderen Namens gegeben werden, wie es z. B. beim Namen Noemi in Ruth 1,20 f. der Fall ist. Endlich

---

[1]) Nr. 13. [2]) Nr. 15. [3]) Nr. 4. [4]) Nr. 5—6. [5]) Nr. 11.
[6]) Nr. 21. [7]) Nr. 27.

sind hier noch die Deutungen zu erwähnen, die ohne jeden Zusatz nur durch ein Wortspiel gegeben werden, wie z. B. die Deutung des Namens Japhet [1]) in Gen. 9,27, des Namens Isaak [2]) in Gen. 21,6.

Die Hilfsmittel, deren sich die Namendeutungen im A.T. bedienen, sind einmal der Inhalt der Erzählung und dann die Assonanz. Zu den Namendeutungen, die den Inhalt der Erzählung als Mittel zur Deutung benützen und die äußerst selten sind, gehört z. B. die Deutung des Namens Sela hamachlekoth in 1. Sam. 23,28. Die weitaus größte Anzahl der Namendeutungen bedient sich aber der Assonanz. Hierbei ist das Wortspiel von größter Bedeutung. Das Wortspiel wird als Spiel des Formalen und Inhaltlichen bezeichnet. „Es ist also Klangspiel und Sinnspiel zugleich, derart, daß Klangverwandtschaft sich mit Bedeutungsfremdheit verbindet“ [3]). Danach können wir bei den Namendeutungen im A.T. von keinen Klangspielen, sondern nur von Wortspielen reden. Denn immer handelt es sich in den Fällen, in denen die Namendeutungen die lautlichen Hilfsmittel heranziehen, um ein Gegenüberstellen des zu erklärenden und erklärten Wortes. „Zwei fast gleich oder doch ähnlich klingende Wörter werden dabei nebeneinander gestellt und aufeinander bezogen“ [4]). Auch Fr. M. Th. Böhl [5]) erklärt diese Wortspiele entstanden „lediglich aus Freude am Gleichklang und gelegentlich auch aus Freude am Reim“. Damit denkt er vor allem an homonyme Wörter, wie z. B. die Präposition מן. In Gen. 27,28 bedeutet sie „Anteil an“ und in Gen. 27,39 „fern, von“.

Besteht nun das Wortspiel nicht nur einmal, sondern mehrere Male wie in Gen. 19,17—22, wo das Zeitwort מלט fünfmal zum Namen לוט in Verbindung gesetzt wird, so können wir von einem Motivwort reden [6]). Diese Motivworte

---

[1]) Nr. 10. [2]) Nr. 19.

[3]) P. Beyer im, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Hrsg. von P. Merker und W. Stammler 1924 ff. 3. Bd. 1928/29, S. 505.

[4]) Fr. Seiler, Deutsche Sprichwörterkunde, München 1922, S. 178.

[5]) Wortspiele im A.T., in JPOS 6 (1926), S. 200. [6]) Ders. ebd.

sind insofern von Bedeutung, als „auf Grund solcher aus dem Namen abgeleiteter Motivworte der Erzählung und dem Charakter der handelnden Personen geradezu ganze Züge hinzugefügt oder beigelegt werden können“ [1]). Ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach fallen sie naturgemäß unter die Wortspiele, da sie ja nur eine Entfaltung von ihnen sind.

Die Unterscheidung der Wortspiele in alliterierende, assonierende und anominierende, die Ed. König [2]) gibt, wird, sofern sie die Namendeutungen berühren, nicht gut aufrechterhalten werden können, da König meint, daß eigentlich nur bei den anominierenden Wortdeutungen auf das Stammwort hingewiesen werden soll, während alliterierende und assonierende Wortdeutungen lediglich aus phonetischem Interesse entstanden sein sollen. Diese Unterscheidung ist deshalb nicht möglich, weil nämlich der alttestamentliche Schriftsteller der festen Überzeugung war, daß der Name seinen Inhalt der Erzählung verdanke, in der das anklingende Wort vorkommt. Diese Annahme ist die notwendige Folgerung aus der oben dargelegten Bedeutung des Namens [3]). Ferner folgt sie auch aus dem Text, der in unzweideutiger Weise den Namen durch ein anklingendes Wort begründet. Dem Verfasser ist es dabei gleichgültig, ob der Name nur an eine Silbe oder an das ganze erklärende Wort anklingt. Darum ist eine Unterscheidung der durch Wortspiele gegebenen Namendeutungen nach dem Grade des Anklangs überflüssig, ja geradezu textwidrig, da die Namendeutungen im A.T. darauf nicht achten. Wollte man jetzt versuchen, sie in ein festes Schema zu bringen, so widerspräche das ihrem innersten Wesen, dessen eigentümliche Merkmale die Lebensnähe und die Volkstümlichkeit sind. Daraus ergibt sich auch, daß eine eigentliche Gliederung der Namendeutungen im A.T. nach irgendwelchen Gesichtspunkten nicht möglich ist, daß vielmehr jede Namendeutung einzeln nach eignen, immanenten Regeln zu behandeln ist.

Die Wortspiele sind für jede Sprache von großer Bedeutung, bilden eine beliebte stilistische Form und geben vor allem dem

[1]) Ders. ebd. [2]) Stilistik, Rhetorik, Poetik, S. 292 ff. [3]) S. 1 ff.

gesprochenen Worte ein lebendiges Gepräge. Sie erfreuen sich zu jeder Zeit einer besonderen Beliebtheit unter dem Volke, das sie darum auch pflegt und als Beweis für Schlagfertigkeit und Beherrschung der Sprache ansieht.

Das Wortspiel ist nach all dem Gesagten eine wichtige Spracherscheinung des Volkes. Nun muß man sich bei der folgenden Untersuchung dessen bewußt sein, daß die Namendeutungen im A.T. volkstümlich sind. Dieser volkstümliche Charakter der Namendeutungen setzt voraus, daß die Deutungen im Volke selbst entstanden sind. In einem solchen Falle aber kann man keine sprachwissenschaftlich einwandfreie Deutung erwarten, sondern nur eine Deutung auf Grund der Sprachgesetze des Volkes. Dabei ist es natürlich, daß der Anklang der Wörter von allergrößter Bedeutung ist. Der Anklang eines Namens an ein Wort wird bei der Deutung zu einem Wortspiel erhoben, indem zwischen diesen Worten eine Beziehung des Inhaltlichen hergestellt wird. Zu dieser Beziehung gab nicht ein philologisch einwandfreier etymologischer Zusammenhang den Anlaß, sondern allein das zufällige Anklingen der Wörter. Auf diese Weise kommt das Volk zu Ableitungen, die sprachlich geradezu unmöglich sind. So wird der Name Kain von קנה [1]), der babylonische Name Babel vom hebräischen בלל, der ägyptische Name Moses vom hebräischen משה abgeleitet [2]). Immer verknüpft sich damit eine Erzählung, die die Etymologie des Volkes als berechtigt erscheinen läßt. Diese Namendeutungen mit Hilfe der Wortspiele finden sich bei allen Völkern. So führt z. B. die Wartburg nach der Sage ihren Namen deshalb, weil der Landgraf, der sich auf der Jagd in diesem Gebiete verirrte, die Worte sprach: „Wart, Berg, du sollst mir eine Burg werden." Oder in Aristophanes „Wolken" 60 ff. erzählt Strepsiades, wie sein Sohn zu dem Namen Φειδιππίδης gekommen sei. Seine Frau habe einen Namen mit ἵππος wie Ξάνθιππος, Χάριππος gewünscht, er selbst wollte ihn nach dem Großvater Φειδωνίδης nennen, und so einigten sie sich schließlich auf Φειδιππίδης. Auch der

[1]) Nr. 4. [2]) Gen. 11,9 (Nr. 13) und Ex. 2,10.

Midraš kennt solche Namendeutungen des Volkes. Nach A. Marmorstein[1]) wird der Name des Propheten Jeremias auf ein griechisches Wort zurückgeführt. Er verweist auf Midraš Kohelet, der zu 1,1 bemerke ולמה נקרא שמו ירמיהו שבימים נעשה ירושלים אורמיה. Warum wird er Jeremijahu genannt? Weil in seinen Tagen Jerusalem eine Wüstenei geworden ist (אורמיה — ἔρμια[2]), wobei allerdings im Gegensatz zu Marmorstein אורמיה dem Griechischen ἐρημία gleichzusetzen ist.

Solche „Etymologien" finden sich naturgemäß auch im A.T., und zwar werden fast alle Namendeutungen mit Hilfe von Wortspielen gegeben. Für gewöhnlich gehen so sprachlicher Anklang und Erzählung Hand in Hand. Als Beispiel sei hier Ex. 2,22 herausgegriffen; danach nennt Moses seinen Sohn גרשם, weil er sagte: גר הייתי בארץ. Bei der großen Vorliebe des Orientalen und damit natürlich auch des Israeliten für sprachliche Veränderungen und Wortspiele ist die Grenze von Wortspiel und Namendeutung im A.T. schwer zu ziehen und wird wohl auch im Einzelfalle nicht stets mit Sicherheit gezogen werden können. Manches nämlich, was uns heute als bloßes Wortspiel erscheint, war für den Israeliten eine Namendeutung. Denn all die sprachlichen Gewandtheiten waren für ihn nicht Spiel, sondern Ernst[3]). Folgendes wird sich aber mit Sicherheit zur Unterscheidung der Namendeutungen von den Wortspielen anführen lassen.

In den Fällen direkter Namendeutungen ist das Wortspiel sofort als Namendeutung erkennbar. Es handelt sich also im folgenden um die indirekte Namendeutung. Damit ein Wortspiel als eine Namendeutung im Sinne des alttestamentlichen Verfassers aufgefaßt werden kann, muß folgende Bedingung erfüllt sein: Das Wortspiel muß eindeutig bestimmt sein. Damit soll gesagt sein, daß aus dem Wortspiel, das als Namendeutung gilt, klar hervorgehen muß, welches das erklärende Wort ist. Diese Bedingung ist ohne

[1]) Zu den traditionellen Namenserklärungen, in ZAW 25 (1905), S. 368—374.
[2]) a. a. O., S. 369 f. [3]) Böhl, Volksetymologie en woordspeling in de Genesisverhalen, Amsterdam 1925, S. 1.

weiteres bei den Namen erfüllt, auf die der Verfasser mit einem Wort nur einmal anspielt, wie etwa in Gen. 9,27 יפת אלהים ליפת[1]). Die Schwierigkeit ergibt sich erst, wenn das Wortspiel ausgedehnt wird. Klingen mehrere Formen desselben Wortes — gewöhnlich handelt es sich um ein Zeitwort — an den Namen an, so liegt eine Namendeutung vor, da der Sinn des Namens klar ist, weil die Bedeutung des erklärenden Wortes in allen Formen dieselbe ist. Man denke da an Gen. 19,17—22, das zur Erklärung des Namens Lot fünfmal das Zeitwort מלט heranzieht, oder an Gen. 49,19, wo גדד und גדוד zur Deutung von גד benützt werden, ohne daß auch nur einen Augenblick der Sinn, den der Verfasser im Namen Gad sah, in Frage gestellt wäre[2]).

Anders ist es dagegen, wenn auf einen Namen mit verschiedenen Wörtern verschiedenen Inhalts angespielt wird, so daß die Bedeutung des Namens, die ihm das A.T. beilegt, völlig unklar ist. In einem solchen Falle können wir nicht von einer Namendeutung, sondern nur von einem Wortspiel reden. Denn dann setzt der Verfasser den Namen bald zu dieser, bald zu jener Bedeutung in Beziehung. Aus diesem Grunde kann man z. B. das Wortspiel mit Mephibaal in 2. Sam. 4,4 ויפל ויפסח ושמו מפיבשת nicht als Namendeutung ansprechen, weil auf den Namen zweimal in verschiedener Bedeutung angespielt wird, einmal durch נפל „fallen" und dann durch פסח „hinkend, lahm sein". So hat man jedes Wortspiel zu untersuchen, ob es vielleicht vom Verfasser als Namendeutung gemeint sei, wobei man vor allem auf die Bedeutung der anspielenden Wörter zu achten hat.

Da es für die vorliegende Arbeit belanglos ist, aus welcher Zeit und von welchem Verfasser die einzelnen Namendeutungen stammen, so brauchte die Frage nach der Abfassungszeit und dem Verfasser der einzelnen Stellen nicht beachtet zu werden. Die Festsetzung der Entstehungszeit der Namendeutungen ist gegenüber der hohen Bedeutung, die die Namendeutungen für die Kenntnis von israelitischer Kultur und Religion haben,

[1]) Nr. 10. [2]) Nr. 20 und 39.

von weit geringerem Werte. Denn die Hauptsache ist doch, daß wir wissen, was Israel sich unter den Namen der großen Persönlichkeiten und Orte seiner Geschichte vorstellte. Es sei aber kurz angedeutet, daß die Namendeutungen im A.T. die Richtigkeit der Annahme beweisen, daß der Name zeitlich früher als die Namendeutung ist. Die Namendeutung hat sich jeweils erst im Anschluß an den Namen entwickelt [1]). Da nun die Namen in allen Sprachen bei allen Völkern ältestes Sprachgut sind, so können wir gewiß sein, daß uns in den Namendeutungen im A.T. ältestes alttestamentliches Gedankengut überliefert ist.

Für das rechte Verständnis der Namendeutungen im A.T. ist es dagegen von größter Bedeutung, völlig vorurteilsfrei an den Text heranzugehen mit dem festen Willen, den Text allein sprechen zu lassen. Dieser so einfache Grundsatz muß eingehalten werden, wenn man wirklich zu den Gedanken des alttestamentlichen Schriftstellers vordringen will. Darum war es innerhalb der Darstellung der Namendeutungen bisweilen nötig, auf die verschiedenen Auslegungen, die die Namendeutungen gefunden haben, einzugehen, um auf diese Weise der Meinung des alttestamentlichen Verfassers Geltung zu verschaffen. Bei der vorliegenden Arbeit war der Text oberster Leitstern. Auf diese Weise allein ist auch die Grundlage für die Auswertung der Namendeutungen, die wegen ihrer Bedeutung einer eigenen, besonderen Untersuchung überlassen werden muß, geschaffen. Wie wertvoll eine solche Ausbeute der alttestamentlichen Namendeutung wäre, sieht man bei jeder einzelnen Namendeutung. Auch von dieser Seite aus könnte man neue Kenntnisse über das A.T. gewinnen.

Eine systematische Zusammenfassung der einzelnen Namendeutungen ist wegen ihrer Volkstümlichkeit und Eigenart nicht möglich. Darum sollen im folgenden die einzelnen Namendeutungen im A.T. der Reihe nach geboten werden. Zum Schluß soll dann ein Ausblick auf die durch die Namendeutungen gebotenen Erkenntnisse gegeben werden.

[1]) Vgl. Anhang § 5.

Hauptteil.

Die Namendeutungen im A.T.

1. Gen. 2,7: Adam.

Für den Namen אדם, der schon Gen. 1,26 f. in der Bedeutung „Mensch" vorkommt, gibt Gen. 2,7 die Deutung. Nach diesem Verse bekommt der erste Mensch seinen Namen nach dem Stoffe, aus dem er gebildet ist. Den Staub zur Bildung des Menschen nahm Gott aus dem Acker, der Erde מן־האדמה, also heißt der Mensch אדם = Erdmann. Diesen Namen rechtfertigt auch des Menschen Lebenslauf. Aus dem Acker ist er gebildet (Gen. 2,7), der Acker soll ihm den Lebensunterhalt verschaffen (Gen. 3,17. 23), und zum Acker soll er bei seinem Tode zurückkehren (Gen. 3,19). Der Name ist hier also nach dem Stoffe gegeben, aus dem der Mensch besteht, und nach der Verbundenheit des Menschen mit diesem Stoffe durch sein ganzes Leben hindurch.

In Gen. 1,27 ff. heißt es immer האדם; אדם ist da nicht als Eigenname, sondern als Gattungsname im Gegensatz zu den Tieren gefaßt. Erst in Gen. 3,17 wird אדם durch ולאדם אמר von M als Eigenname für den ersten Menschen vorausgesetzt. Holzinger in Kautzsch[4] setzt dagegen sicher mit Recht אדם erst in Gen. 4,25 als Eigenname voraus. 𝔊 bringt in 2,16 אדם als Eigennamen. Symm. und Theod. bringen אדם schon in Gen. 2,7 als Eigenname. V hält schon in 2,19 אדם für einen Eigennamen, was offenbar falsch ist [1]). Die Entscheidung darüber, an welcher Stelle wohl zum ersten Male אדם als Eigenname gebraucht worden sei, können wir als unwesentlich auf sich

[1]) Eine interessante Zusammenstellung über das erstmalige Auftreten von Adam als Eigenname gibt E. Nestle, in Exp.T. 21 (1910), S. 139 und ZAW 30 (1910), S. 72.

beruhen lassen; diese Frage ist aus dem Zusammenhang zu lösen.

Das Wortspiel des hebräischen Textes מן־האדמה — את־האדם suchen Symm. und Theod. nachzuahmen, indem sie übersetzen: καὶ ἔπλασε Κύριος ὁ Θεὸς τὸν Ἀδὰμ χοῦν ἀπὸ τῆς ἄδαμα. Flavius Josephus übersetzt האדם durch πυρρός rötlich, weil der Mensch aus der gekneteten rötlichen Erde gebildet worden sei. So beschaffen sei nämlich die jungfräuliche und wahre Erde[1]). Auch hier sehen wir das Bestreben, das Wortspiel der Genesis möglichst nachzuahmen. Nur wird hier die Volkstümlichkeit der Deutung von Gen. 2,7 durch den Begriff des „Rötlichen", was zweifelsohne sprachlich nicht zu rechtfertigen ist, noch weiter geführt. Flavius Josephus will uns damit eine philologische Übersetzung der volkstümlichen Deutung der Genesis geben[2]).

Wir müssen daran festhalten, daß אדם für den Verfasser der Genesis „Erdmann" bedeutet. Diese Deutung ist volkstümlich. Eine sprachwissenschaftlich sichere Erklärung des Namens Adam ist bis heute noch nicht gegeben, und was bisher an Versuchen[3]) geliefert wurde, sind Hypothesen. Fr. Delitzsch unternimmt in seinem Kommentar den Versuch, den Einwand, der Name des ersten Menschen sei ein an sich unwürdiger Name, weil er durch den stofflichen Bestandteil des Menschen begründet sei, dadurch zu begegnen, daß er sagt: „Sie (die Benennung) ist eine in das Bewußtsein der gottesebenbildlichen Hoheit des Menschen eingeflochtene Mahnung an seine von Gott weit abstehende Niedrigkeit"[4]). An sich wäre gegen diese Begründung nichts einzuwenden, nur könnte sie leicht den Anschein einer Allegorie erwecken. Viel leichter erklärt man doch diesen Namen des Menschen mit dem Hinweis darauf, daß der hebräische Name das dem Namenträger Eigentümliche, das sofort an ihm

---

[1]) Antiquitates I. 1,2.

[2]) Er sagt ja auch ausdrücklich: σημαίνει δὲ τοῦτο κατὰ γλῶτταν τὴν Ἑβραίων πυρρός.

[3]) Vgl. Heinisch, Genesis z. St.

[4]) Genesis[3], S. 142.

Bemerkbare bezeichnet, wie es uns die Genesis selbst lehrt [1]). Das ist nun einmal geradezu ein Gesetz der Namendeutungen im A.T. Procksch [2]) meint, daß אדם und אדמה etymologisch verwandt seien, und zwar so, daß אדם „Mensch" der אדמה dem „Menschenland" als dem Kulturland den Namen gegeben habe. אדם wäre dann Lehnwort. Die Genesis aber leitet nicht, wie Procksch meint, האדמה von אדם ab, sondern אדם von האדמה. Eine etymologische Verwandtschaft von אדם und האדמה stellt auch Bauer [3]) fest. Er leitet אדם vom arabischen 'adam „Haut", „Fell" ab. Der Bedeutungsübergang sei im Semitischen nicht besonders wichtig. אדם „Mensch" sei also im Grunde genommen dasselbe wie אדמה = Erde, letzteres nur mit femininer Endung in der Bedeutung „Oberfläche". Eine babylonische Parallele zum Namen Adam bringt A. H. Sayce [4]). Er will den Namen des ersten Menschen im babylonischen Schöpfungsepos auf Grund von Veröffentlichungen von Forrey nicht mehr Adapu, sondern Adamu lesen. Auf eine ägyptische Parallele zu unserer Deutung des Namens des ersten Menschen weist Yahuda [5]) hin. So sollen nach einem Mythos aus dem Apophisbuche die Menschen aus den Tränen der Re entstanden sein. Dabei wird „Mensch" aus „Träne" erklärt." ... es entstanden die Menschen (rmt .t. collect. — רמה) aus den Tränen (rmj·t — רמיה), die aus meinen Augen herauskamen" [6]). Ob wir damit eine gemeinsame Vorstellung über den Namen und den Ursprung der ersten Menschen anzunehmen haben, was naheliegt, ist damit noch nicht entschieden. Ed. König meint in seinem Genesiskommentar [7]) „der Mensch soll in 2,7 nach seinem Körper als vergänglicher Erdgeborener und nicht als Ackermann charakterisiert werden". Denn aphar sei von der adama genommen und seine Abstammung von aphar wird auch in 3,19 b als ein wichtiges Moment erwähnt. König irrt aber, da der Verfasser durch das Wortspiel gerade

---

[1]) 2,20. [2]) Genesis[2. 3], S. 21.
[3]) ZA 28 (1914), S. 310f. [4]) Exp.T. 17 (1906), S. 416.
[5]) Die Sprache des Pentateuch, S. 232 ff.
[6]) Yahuda, Die Sprache des Pentateuch, S. 233.
[7]) [2. 3], S. 229, Anm. 2.

adama zur Deutung des Namens Adam heranzieht und darin also das wesentliche Moment sieht.

2. Gen. 2,23: Iša.

Unter den vielen Wesen, die Gott erschaffen hat, findet der Mensch kein gleichwertiges Gegenstück. Da erkennt er endlich ein Wesen, das ihm Hilfe sein kann. Dieses Wesen nennt der Mensch אשה d. i. „Männin", weil es vom Manne genommen ist: לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה־זאת. Die Namendeutung greift also auf die vorhergehende Schöpfung des Weibes aus der Rippe des Menschen zurück. Wenn auch איש und אשה wurzelverwandt sind [1]) so beruht diese Deutung doch größtenteils auf dem Wortspiele, das z. T. auch in den Übersetzungen nachgeahmt wird. V hat vir — virago, quoniam de viro sumpta est. Symmachos ἀνὴρ — ἀνδρίς, Ⓖ hat ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, setzt also מאישה voraus und betont damit noch mehr den Gleichklang: — מאישה אשה. Übrigens übersetzt Luther „Männin". Murillo [2]) schreibt den Namen אישה und hilft auf diese Weise der Deutung noch durch die Schreibung nach, eine Konjektur, die nicht begründet ist, da bei der Deutung der Anklang entscheidet, es also auf das י nicht ankommt.

Die Benennung des ersten Weibes durch Adam zeigt, daß die Genesis der Meinung war, hebräisch sei die Ursprache gewesen. Denn in der Deutung: לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה־זאת wird ganz offensichtlich אשה von איש abgeleitet. Die „aliqui" in Hummelauers Kommentar [3]) — zu ihnen ist auch der Verfasser der Genesis zu zählen — waren also mit ihrer Annahme, Adam habe hebräisch gesprochen, im Recht, freilich nur dann, wenn sie bei der Namendeutung der Genesis stehen blieben. Ed. König [4]) ist der Meinung, hier werde nicht אשה von איש abgeleitet, sondern „aus dem soeben im Text erwähnten genetischen Zusammenhange und der daraus erklärlichen körperlichen und geistigen Verwandtschaft von Mann und Frau ist die Ähnlichkeit

[1]) C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I, 18.

[2]) Genesis, S. 288. [3]) Genesis, S. 146. [4]) Genesis[2 3], S. 129f.

ihrer Benennung erklärt". Das hält König für die „wahrscheinliche" Meinung der Textaussage und schlägt diese Interpretation aus philologischen Gründen vor.

König dürfte da mit seiner Begründung des Namens Iša zu weit gehen. Der Verfasser denkt bei seiner Etymologie nicht an die geistige Verwandtschaft, sondern nur an die körperliche Abstammung des Weibes vom Manne. Sie heißt Iša, weil sie von einem Bestandteil des iš — der Rippe — gebildet ist. Wie sie daher körperlich vom Manne abstammt, so ist auch ihre Bezeichnung von der des Mannes genommen. Nur das besagt die Namendeutung.

Unklar erscheint es, womit Albert [1]) seine Behauptung beweisen will, Gen. 2,23 stamme aus einem alten Mythos, wo von Mann und Frau die Rede war, ihre Erschaffung aber anders erzählt wurde. Wieviel Mythen soll denn dann bei der großen Anzahl der Namendeutungen im A.T. der jeweilige Verfasser benutzt haben? Hier zeigt es sich einmal deutlich, wie die einzelne Deutung nur aus der Gesamterscheinung der Namendeutungen im A.T. zu verstehen ist.

3. Gen. 3,20: Chawwah.

In Gen. 3,20 wird der Name des Weibes, אשה, umgeändert in חוה. Der Mensch nennt nach diesem Verse deshalb sein Weib Chawwah, weil sie die Mutter alles Lebendigen wurde. Eva heißt also für den Schriftsteller „Lebenspendende". Natürlich ist sie nach seiner Meinung nur die Mutter der Menschen, nicht auch der Tiere. Der Text setzt voraus, daß Adam seinem Weibe diesen Namen erst nach der Geburt des ersten Kindes gab. חוה bringt die Genesis in Zusammenhang mit חוה — חיה und bestimmt חוה der grammatischen Form nach als Part. Pi. f., bei dem das Präformativ מ weggefallen ist. Es ist jedoch sehr fraglich, ob die Deutung, die uns Gen. 3,20 gibt, der ursprüngliche Sinn des Wortes ist. Das Wort stammt sicherlich aus uralter Tradition. Das akkadische amma — awwa (da m und w wechseln) = Mutter, wie auch das aramäische חויא (= Schlange) [2]) wird

[1]) Ein neuer Erklärungsversuch zu Gen. 2 und 3, in ZAW 33 (1913), S. 161 ff. [2]) Nöldeke in ZDMG 42 (1889), S. 487.

wohl nur zufällig anklingen. Damit sind auch die Deutungsversuche, die Skinner[1]) als Deutungen der Alten anführt, der Name חיה sei deshalb gewählt, weil das Weib der Schlange nachgab, als mißlungen anzusehen. Wenn damit schon die Versuche als verfehlt abzulehnen sind, die nur eine Gleichheit des Namens der Schlange und des ersten Weibes voraussetzen[2]), so ist noch vielmehr die Annahme einer Identität der Schlange und des ersten Weibes zurückzuweisen. So behauptet Wellhausen[3]) „nach Gen. 4 stammen die Menschen überhaupt von der Schlange חוח ab". Daß dies nicht der Text besagt, zeigen nicht nur die Forschungen — auch Baudissin[4]) zieht die Deutung der Genesis חוה = „Lebenspenderin" vor —, sondern auch die Tatsache, auf die Procksch[5]) mit Recht hinweist, daß es ja nach Gen. 3,15 zum Kampfe zwischen Weib und Schlange kommen soll. Bei einer Gleichsetzung von Weib und Schlange ist das nicht möglich. Außerdem setzt schon Gen. 3,1 eine substantielle Verschiedenheit der Schlange von dem ersten Weibe voraus; denn dieser Vers bezeichnet die Schlange ausdrücklich als Tier. Wir können also in Gen. 3,20 keine Spur von Totemismus finden, solange wir den Text das sagen lassen, was er berichten will.

Der Inhalt des Verses setzt, wie bereits gesagt, voraus, daß Adam den Namen seines Weibes nach der Geburt des ersten Kindes geändert hat[6]). Der Vers drückt also keine „Glaubensbetätigung Adams"[7]), sondern die Feststellung einer Tatsache

---

[1]) Genesis, S. 85.

[2]) Zu ihnen gehört auch Rhodokanakis in ZAW 39 (1921), S. 78 Anm. 1. [3]) Reste arabischen Heidentums[2], S. 154.

[4]) S. 340 f. Anm. 2. [5]) Genesis[2. 3] z. St.

[6]) Der Name חוה erklärt sich also aus der Tatsache der Geburt des ersten Kindes und nicht „aus der göttlichen Verheißung des siegreichen Weibessamens (3,15) und aus dem Wort Gottes an das Weib von der Mutterschaft", wie Fruhstorfer, Der ersten Menschen erste Nachkommen, 1932, S. 9, annimmt. Die Namendeutungen, die zeitlich später als die Namen sind, setzen keine intellektuelle Überlegung, sondern ein reales Ereignis voraus.

[7]) Fr. Delitzsch, Genesis[3]; L. Strack, Genesis z. St.; ähnlich auch Hetzenauer, Genesis, S. 85.

aus und ist rückblickend aus der Zeit der Erfüllung geschrieben. Adam und mit ihm der Verfasser haben bei diesem Verse noch nicht an die Zukunft oder gar an eine messianische Verheißung gedacht, wie Murillo [1]) es vermutet.

Was nun den Vers selbst angeht, so mag wohl Hummelauer [2]) das Richtige treffen, wenn er glaubt, daß die Namenbenennung an dieser Stelle wegen Gen. 4,1 eingefügt worden sei. Gen. 4,1 bringt nämlich חוה als Namen des Weibes. Gegen eine bloße Erfindung des Namens חוה zum Zwecke stilistischer Abrundung, wie Budde [3]) es annimmt, spricht die Namendeutung selbst, die die Wucht des ersten Erlebnisses der Geburt eines Menschen zum Ausdruck bringt.

Nicht ausgeschlossen ist es dagegen, daß der Verfasser bei חוה an den Namen einer Göttin, etwa der phönizischen Göttin Hwt, gedacht hat und gerade durch seine Etymologie dem Namen die Erinnerung an die Gottheit nehmen wollte [4]). Das verstößt durchaus nicht gegen seinen Monotheismus und würde nur ein Vorbild dessen sein, was wir im christlichen Altertum häufig finden, z. B. die Übernahme einzelner Festtage und Namen aus dem Heidentum. Es muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben, auf diesen Einfluß, den die Umwelt auf die Namendeutungen im A.T. ausübte, näher einzugehen. Für den Verfasser der Gen. selbst ist natürlich Eva keine Gottheit.

Für den Monotheismus des Schriftstellers ist es, wie Yahuda [5]) bemerkt, bezeichnend, daß das Weib erst dann den Namen חוה bekommt, und als Mutter aller Lebenden bezeichnet wird, als bereits der Mensch zum Sterben verurteilt war. Auch zu dieser Namendeutung verweist Yahuda [6]) auf eine ägyptische Parallele, nach welcher der der Isis beigelegte Name 'nḫ.t — ענחה aus dem Worte 'nḫ — ענה „Leben" im Hymnus an die

---

[1]) Genesis, S. 310.
[2]) Genesis, S. 171.
[3]) Die biblische Urgeschichte, S. 141 ff.
[4]) Gegen Heinisch, Genesis, S. 129.
[5]) Die Sprache des Pentateuch, S. 233, Anm. 2.
[6]) a. a. O., S. 233.

Isis so erklärt wird: „Du schaffst alles, was da ist und machst leben (šʿnḫ) alle Menschen mit diesem deinem Namen ʿnḫ.t".

4. Gen. 4,1: Kain.

Die Mutter, die die gewöhnliche Namengeberin ist, benutzt bisweilen die Gelegenheit einer Geburt, um im Namen des Kindes ihren Gedanken Ausdruck zu verleihen. Das ist u. a. auch in Gen. 4,1 bei der Deutung des Namens קין der Fall, die zu den Etymologien des A.T. gehört, die offensichtlich auf dem Anklange der Wörter beruhen. Die Freude der Mutter über die glückliche Geburt des Sohnes, die ehrfürchtige Scheu vor ihrer Schöpfungskraft und der Dank für Jahwes Hilfe drücken sich in den Worten aus, die sie nach der Geburt sprach, und die zur Deutung dienen. Eva nennt ihren ersten Sohn קין „Geschöpf", weil sie ihn mit Gottes Hilfe geschaffen hat [1]). Für die Volksetymologie genügt der Anklang von קין und קניתי.

Der Verfasser leitet also קין von קנה ab. Der Einwand, den Budde [2]) gegen die Übersetzung von קניתי durch „hervorbringen, schaffen" macht, kann nicht zu Recht bestehen, wenn man die augenblickliche Lage der Mutter, d. i. das Staunen über die Geburt als Grund des Evaspruches ansieht. Die Geburt kann für sie nur ein Schaffen, ein Hervorbringen sein. Denn vorher war dieser איש nicht da. Daß sie sich damit nicht anmaßt „was Gottes alleiniges Vorrecht ist" [3]), zeigt das את־יהוה das durch „mit Hilfe Gottes, in Gemeinschaft mit Jahwe habe ich ihn geschaffen" zu übersetzen ist [4]). Hummelauers Annahme, Eva frohlocke in Hinblick auf Gen. 3,15, darüber, daß sie einen

[1]) Fruhstorfer, Der ersten Menschen erste Nachkommen, S. 12, legt bei der Annahme eines etymologischen Zusammenhangs zwischen קין und קניתי dem Namen קין die Bedeutungen „der Erlangte, der Erworbene oder der Hervorgebrachte" bei. Das aber ist nicht möglich, da der Kontext für קניתי nur die Übersetzung „ich habe geschaffen" zuläßt.

[2]) ZAW 32 (1912), S. 121.

[3]) Derselbe a. a. O.

[4]) Das את ist hier als Präposition aufzufassen wie auch in Gen. 21,10; Gen. 39,2.21 u. a. So auch Dillmann, Genesis[4]; Strack, Delitzsch, Genesis[3] z. St. Dazu vgl. auch Fruhstorfer, Der ersten Menschen erste Nachkommen 1932, S. 1 ff., der auf die verschiedenen Übersetzungen eingeht.

Sohn und nicht eine Tochter geboren habe [1]), dürfte ein Hineindeuten sein. Denn Gen. 4,1 drückt doch zu ungekünstelt und zu natürlich nur die Freude und das Staunen über die Tatsache der Geburt aus.

Ed. Meyer [2]) glaubt, daß in diesem Falle die Volksetymologie durch die Ableitung des Namens קין von קנה das Richtige getroffen habe. Allerdings übersetzt er קנה durch „erwerben", womit er nicht dem Texte gerecht wird, der eine Übersetzung durch die erste Bedeutung von קנה, die „erschaffen" ist, fordert. Meyer stützt sich darauf, daß das arabische Qain Sklave heißt. Doch zwingt m. E. ein solcher sprachlicher Zusammenhang nicht zu seiner Übersetzung, da bei jeder Übersetzung immer auf den Kontext, die Entwicklung und die Mannigfaltigkeit der betreffenden Sprache Rücksicht genommen werden muß. Meyers weitere Schlüsse, daß קין vielleicht eine Kurzform des Namens Qain-el sei, oder, daß auch ein Gottesname in ihm enthalten sei, da bei den Sabäern sich ein Gott קינן Qainân fände, und daß das schließlich wieder ein Beweis für die Identität von Stammes- und Gottesname sei, gehören an einen anderen Ort und müssen eigens in einer Untersuchung über die Bedeutung der Namendeutungen für die Kenntnis der Beziehung von Personen-, Stammes- und Götternamen behandelt werden. Soviel kann aber hier kurz gesagt werden, daß Ed. Meyer das Recht zu diesen Schlüssen nicht aus unserer Namendeutung herleiten kann. Der Israelit, der diese Stelle las, dachte nicht an all diese Folgerungen, sondern vertraute und glaubte dem Buch der Bücher.

Skinners These, man könne zum besseren Verständnis der Worte Evas gelangen, wenn man annähme, daß wir in diesem Verse eine mythologische Phase der Überlieferung vor uns haben, nach der Eva kein sterbliches Weib und am göttlichen Schöpfungsakte eines Mannes beteiligt sei [3]), ist nicht erwiesen. Denn wenn man davon ausgeht, daß die Namendeutung der Überraschung

[1]) Genesis, S. 175.
[2]) Die Israeliten, S. 397.
[3]) Genesis z. St.

Evas Ausdruck gibt [1]), wie es offensichtlich der Fall ist, so ist es doch ganz natürlich und psychologisch, daß sie dabei an Jahwe, dem allein Schöpfermacht zukommt, denkt. Dann muß sie aber auch zu der Folgerung kommen, daß sie dem Menschen, den sie sieht und in den Händen hält, nur mit Hilfe Jahwes gebildet haben kann. Nicht mythologische Tradition, sondern lebendiger Jahweglaube liegt dieser Namendeutung zugrunde [2]).

Zu einer interessanten Kontroverse über Gen. 4,1 ist es zwischen Budde und König gekommen [3]). Allerdings bezieht sie sich im wesentlichen auf das את־יהוה in 4,1 b. Doch ist betreffs unserer Namendeutung zu sagen, daß König den Vers richtiger erfaßt, wenn er 4,1 a und 4,1 b als zusammengehörig betrachtet.

Budde [4]) meint, Gen. 4,1 b wolle keine Erklärung des Namens Kains sein und habe mit 4,1 a überhaupt nichts zu tun. Kain soll vom Schriftsteller als gegeben erklärungslos vorausgeschickt sein, und die Worte des Weibes als bloßer Freudenruf gelten, ohne daß sie mit dem Namen Kain etwas zu tun hätten. Budde glaubt seine Behauptung dadurch zu stützen, daß er die Formel „sie gebar einen Sohn und nannte ihn N. N., denn sie usw." vermißt, die sonst überall gebraucht wird, wo „geflissentlich die Erklärung einer Namengebung vorkommt" [5]). Letztere Erklärung bedarf aber einer Verbesserung. Denn es entspricht durchaus dem Wesen der Namendeutungen im A.T., daß sie die mannigfachsten sprachlichen Übergänge zu den Etymologien haben, weil sie als durchaus lebensnahe sich in kein festes Schema bringen lassen. Man beachte nur Gen. 4,20—22, die auch Namendeutungen geben [6]), ohne כי zu verwenden. Eine überaus gute Parallele zur Namendeutung in Gen. 4,1 ist die Deutung des Namens Eben haazer in 1. Sam. 7,12, die durch ויאמר, also sprachlich

[1]) So auch Murillo, Genesis, S. 328.

[2]) Vgl. dazu auch König in ZAW 32 (1912), S. 24 f.

[3]) ZAW 31 (1911), S. 147 ff.; ZAW 32 (1912), S. 22 ff., 120 ff. und 232 ff. Dazu Bacher, ebd. 117 ff.

[4]) Bibl. Urgeschichte, S. 214 f.

[5]) a. a. O., S. 215.

[6]) Nr. 5—7.

ebenso wie in Gen. 4,1 eingeleitet wird. Ferner ist zu beachten, daß in den Namendeutungen das kopulative ו Namen und Namenerklärung genau so gut verbindet wie כי, zumal noch der Hinweis auf die Zusammengehörigkeit von Namen und folgenden Worten durch ein Wortspiel betont, ja geradezu bewiesen wird. Um ferner zu zeigen, daß der Name Kain mit Evas Ausspruch nichts zu tun hat, weist er auf andere Namendeutungen hin, die nicht die Erklärung des Kindernamens zum Zwecke hätten, sondern etwas für den Namengeber Wichtiges ausdrücken sollen [1]). Diese Annahme ist nicht haltbar, wie schon König [2]) gezeigt hat. Buddes Ansicht ist deshalb auch unmöglich, weil es dem Begriffe der Namendeutung widerspricht, daß durch die Namendeutung nicht der Name gedeutet werden soll. Wohl will der Namengeber durch den Namen etwas für ihn Wichtiges ausdrücken, aber im Sinne des Verfassers liegt es, dadurch den Namen zu begründen, d. h. eine Deutung des Namens zu geben. Das die Deutung des Kindernamens bestimmende Moment sieht der Verfasser bisweilen aber auch in einem wichtigen Ereignis des Namengebers. Ein Ereignis der Mutter ist naturgemäß auch für das Kind von Wichtigkeit. So ist die Deutung des Namens Kain, die uns die Genesis bietet, durchaus verständlich. Es wäre auch vollkommen verfehlt, wollte man annehmen, der Verfasser hätte in anderen Anschauungen gelebt als sein Volk, das im Evaspruch auf Grund der Bedeutung des Namens und des Kontextes eine Deutung des Namens Kain sah. Daraus folgt, daß auch der Verfasser der Genesis in den Worten Evas die Deutung des Namens Kain erblickte. Aus alledem ergibt sich, daß 4,1 a und 4,1 b innerlich zusammengehören, und daß in der Tat die Genesis קין durch קנה deutet.

קין begegnet uns im A.T. in dreifacher Bedeutung:

1. Geschöpf (Gen. 4,1);
2. Schmied (Gen. 4,22);
3. Lanze (2. Sam. 21,16).

---

[1]) ZAW 31 (1911), S. 151.
[2]) ZAW 32 (1912), S. 233 ff.

5. Gen. 4,20: Jabal.

Mit den Deutungen von drei Namen in Gen. 4,20—22 ist ein interessantes Stück von Etymologie der Nachwelt überliefert worden. Es sind dies einige Namen, die durch den Beruf der Namenträger gedeutet werden. Der erste Name ist יבל. Die darauf folgende Deutung besagt, daß er der Vater aller derer war, die im Zelt und bei den Herden wohnen. Nach dieser Auffassung des Verfassers muß der Name יבל „Hirt" bedeuten. Der Verfasser der Genesis gelangte zu dieser Deutung des Namens Jabals auf Grund des Anklangs יבל und יבול. Letzteres bedeutet: Ertrag, Gut, Reichtum. Da nun der Reichtum des Orientalen zur Zeit des Verfassers wie auch heute noch im Vieh sich zeigte, so gelangte der Verfasser auf diesem kleinen Umwege zu der Deutung des Namens Jabal als Hirt. Möglich wäre es, daß die Bedeutung des entsprechenden arabischen Wortes „Der Hirt, der die Kamele weidet" [1]), das Volk bei der Deutung des Namens יבל beeinflußt hat. Im A.T. aber erscheint die Deutung nur durch den Anklang begründet.

Keine Unterstützung findet im Text die Möglichkeit, daß der Name יבל ursprünglich אובל gelautet habe, die Gunkel [2]) annehmen möchte.

Kennedys [3]) Vorschlag ישבי statt ישב und ומחנה statt ומקנה zu lesen, ändert an der Bedeutung des Namens Jabal nichts und ist außerdem überflüssig, da die Verbindung von Zelt und Herde nichts Sinnstörendes an sich hat. Es ist auch unbegründet, eine Identität von Abel und Jabal anzunehmen, wie Goldziher es tut [4]).

6. Gen. 4,21: Jubal.

Der zweite Name ist Jubal. Die Genesis bringt diesen Namen in Zusammenhang mit יבל „schallen" und יובל „Schall, Widderhorn"; denn Jubal war nach ihrer Meinung der Vater

[1]) Gressmann, Musik und Musikinstrumente im A.T., 3.

[2]) Genesis[5], S. 52. [3]) Genesis 4,20, in Exp.T. 28 (1917)' S. 189 f.

[4]) Der Mythos bei den Hebräern, S. 131; vgl. Fruhstorfer, Der ersten Menschen erste Nachkommen, S. 12 ff.

aller derer, die Zither und Flöte handhaben [1]). Der Name selbst bedeutet also Musiker, und nach der Meinung des Verfassers haben wir in Jubal den Begründer der Musik zu sehen. So deutet auch hier der Name den Beruf des Namenträgers an.

7. Gen. 4,22: Tubalkain.

תובל קין, der Name des Sohnes des Lamechs und der Ṣilla, gehört zu der Gruppe der Namen, deren Deutung die Genesis auf Grund ihres Berufes gibt. Die Genesis nennt ihn den Vater aller derer, die Erz und Eisen schmieden. Tubalkain wird danach als Schmied gedeutet. Es ist durchaus nicht von der Hand zu weisen, daß in Gen. 4,20—22 die Überlegung über den Kulturfortschritt ihre schriftliche Niederlegung fand.

Der Name תובל קין bietet heute noch in seiner Zusammensetzung und Form der Sprachwissenschaft manches Rätsel. Für den Verfasser bedeutet der Name zweifelsohne Schmied. Bei einer sprachwissenschaftlichen Deutung ist zu beachten, daß auf diesen Namen nichtisraelitischer Einfluß einwirkte. Man vermutet einen assyrisch-persischen Dialekt, wobei man sich auf die Stellung des Genetivs und die Bedeutung von Tupal = Erz- und Eisenschlacken, im Persischen [2]) beruft. Auch kulturgeschichtlich sind diese Namen ausgewertet worden. Da nämlich Tubalkain der Halbbruder von Jabal und Jubal ist, so gelten auch heute noch die Schmiede unter den Arabern als niedere Menschenklasse [3]).

Es ist leicht erkennbar, daß nach Analogie der Namen Jabal und Jubal der Name des Sohnes Lamechs und der Ṣilla ursprünglich nur Tubal gelautet haben muß [4]). In 𝔊 lautet der Name nur Θόβελ. Es entsteht nun die Frage nach der Her-

---

[1]) Gressmann, Musik 3, setzt יובל gleich יובל = Posaune. So trete die „hypostasierte Sache als Name des Erfinders" auf.

[2]) Vgl. auch Fruhstorfer, Der ersten Menschen erste Nachkommen, S. 126 f.

[3]) Stade in ZAW 14 (1894), S. 255.

[4]) Vgl. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs², S. 305; vgl. auch Gunkel, Genesis⁵, S. 50, der eigens auf die Paronomasie aufmerksam macht.

kunft des קין[1]). Auf Grund der Namendeutungen ist zu sagen, daß קין ein Zusatz zum Zwecke der Deutung ist. Zur Begründung dieser Ansicht sei folgendes gesagt. Jabal und Jubal haben, wie gezeigt, Worte im Hebräischen, die ein Wortspiel erlauben, an die auch der Erzähler, wie der Text beweist, gedacht hat. Tubal ist nun ein nichthebräisches Wort, das, wie auch schon erwähnt, heute noch nicht sprachwissenschaftlich geklärt ist. Wir dürfen es also dem Verfasser dieser Stelle nicht übel nehmen, wenn auch ihm dieser Name Schwierigkeiten machte und er kein anklingendes Wort für die Deutung finden konnte. Deuten wollte er aber diesen Namen, der im Hinblick auf den Kulturfortschritt ihm von Bedeutung war. Er half sich darum, indem er ein קין hinzufügte. קין bedeutet nun Lanze[2]). Durch diesen Zusatz hatte er den Zusammenhang mit den folgenden Worten, die Tubal als den Vater der Schmiede bezeichnen, hergestellt. Diese Erklärung des Namens קין beim Namen תובל erscheint natürlich und ungekünstelt. Es erübrigt sich dann die Annahme einer Identifizierung zweier Gestalten[3]) oder einer Transskription[4]), die zumindestens durch den Text selbst nicht gegeben ist. In 𝔊 lautet der Name Θόβελ, das anschließende καὶ ἦν hält auch Skinner[5]) für verderbtes קין. Nicht καὶ ἦν ist also ursprünglich, sondern קין. Denn der Text erklärt ja gerade im Anschluß an קין den Namen תובל קין, und damit ist der Grund für die Beischrift des קין aufgezeigt. Das קין ist also nicht, wie L. Strack vermutet[6]), wegen der Mordwaffe und des Verses 24 angefügt. Damit ist auch van Doornincks Hypothese[7]), קין sei ursprünglich Inhaltsangabe von Gen. 4,17—25 gewesen und sei in Vers 22 in den Text eingedrungen, zurückgewiesen. Ferner spricht auch gegen van Doorninck das zweimalige Vorkommen von קין, wie König[8]) schon bemerkt.

---

[1]) Vgl. Fruhstorfer, Der ersten Menschen erste Nachkommen, S. 125 f.
[2]) Gesenius Wörterbuch[13], S. 730a.
[3]) Gunkel, Genesis[5], S. 50 und 53.
[4]) Goettsberger in BZ 17 (1926), S. 50, auf Grund der Wutzschen Theorie. [5]) Genesis z. St. [6]) Genesis z. St.
[7]) In ZAW 32 (1912), S. 122. [8]) ZAW 32 (1912), S. 236 f.

Anderer Meinung ist Ed. Meyer [1]), der Tubalkain als Tibarener deutet, während er Jabal und Jubal für undeutbar erklärt, ohne freilich seine Annahme überzeugend zu begründen. Die Sprachforschung gibt ihm außerdem nicht recht. Wenn er sich die Lösung dieser schwierigen Frage zu vereinfachen sucht, indem er Wellhausens Vermutung aufgreift, Abel sei nur eine Variante zu Jabal, und damit seien auch Quain und Tubal, die Brüder, identisch, und so die Namenform Tubalkain erklärlich, so vergißt er dabei, Jubal einzuordnen. Wenn man diese Meinung mit Meyer vertritt, so muß man allerdings auch seinen Worten beistimmen, daß „hier zu sicheren Resultaten nicht mehr zu gelangen ist“ [2]).

Gegen die Entstehung des Zusatzes קין in einer Zeit, da aramäisches Sprachgefühl näher lag als hebräisches [3]), spricht die Namendeutung selbst, die gewiß ebenso ursprünglich ist wie die Verse 20 und 21. Wohl ist קין nicht ursprünglicher Bestandteil des Namens, der nur תובל lautete, aber קין wurde zur Zeit der Abfassung von Vers 22, die aus Gründen der Harmonie dieselbe wie die von Gen. 4,20—21 sein muß, hinzugefügt. Gen. 4,20—22 stellen doch ein vollkommen in sich geschlossenes Stück da.

Ch. J. Ball [4]) sieht im Namen Tubalkain einen neuen Anhaltspunkt für den Zusammenhang von hebräischer und primitiver babylonischer Überlieferung. Er stützt sich vor allem darauf, daß die legendarischen Erfinder der Erzkunde in der babylonischen und chinesischen Mythologie in dieser Ehre sich mit einer Schwester teilen. Dazu komme noch eine überraschende Ähnlichkeit der Namen. Der babylonische Heroe heißt Balgin oder Balgi, seine Schwester Ningusi. (Tu)balkain scheine einfach eine semitische Umwandlung des ursprünglichen Balgi zu sein; der Name war für das semitische Ohr bedeutungslos und wurde

---

[1]) Die Israeliten, S. 218.
[2]) Ebd. Anm. 1.
[3]) Budde, Bibl. Urgeschichte, S. 144.
[4]) Israel and Babylon, in PSBA 16 (1894), S. 191 ff.

daher zu der Bedeutung „Erzschmied“ gewendet, ähnlich auch Ningu zu der Bedeutung „Liebliche“. Ebenso finde sich in der chinesischen Mythologie ein Erfinderpaar des Eisens: Bakki oder Tuh-hi und seine Schwester Nu-kwa. Die zeitliche Priorität des babylonischen Textes vor dem chinesischen und hebräischen sei dadurch gesichert, daß der babylonische Text nicht das Eisen erwähnt, das in den beiden anderen Erzählungen vorkommt und viel später im Gebrauch ist. So ergeben sich folgende Erfinder der Erzkunde:

Alt-Babylonisch	Chinesisch	Hebräisch
Bal-gin, Bilgi	Bak-ki; Tuhhi	(Tu)bal-kain
Nin-ka(si) oder Nin-gu-(si)	Nū-kwa-(shi) oder Nū-hi-(shi)	Noġma, „Naamah“

Schließlich gibt Ball noch Donaldson in der Vermutung eines Zusammenhanges zwischen Vulkan und Tubalkain Recht. Der Schmied Vulkan sei der Feuergott Balgin.

Diese Aufweisung der babylonischen Parallele durch Ball ist gewiß für den Gedanken einer gemeinsamen ursemitischen, nicht nur primitiv babylonischen Überlieferung förderlich und ihre Heranziehung für unsere Stelle auch berechtigt. Über das Recht zur Heranziehung der chinesischen Parallele und der Annahme des Zusammenhangs von Vulkan und Tubalkain kann ich nicht entscheiden, möchte aber diese Berechtigung stark bezweifeln. Als verfehlt muß aber Balls Versuch, aus den Namen den Zusammenhang der drei Parallelen zu beweisen, angesprochen werden, da der alttestamentliche Begründer der Schmiedekunst aus den oben dargelegten Gründen nie den Namen (Tu)bal-kain getragen haben kann. Denn 1. Der erste Bestandteil des Namens heißt Tubal und nicht bal. Das fordern die Namen Jabal und Jubal. 2. hat Ball nicht den Ursprung der Silbe Tu erklärt, wo doch die Parallelen nur ein einsilbiges Wort als ersten Bestandteil des Namens des Erfinders der Erzkunde haben. 3. Der zweite Bestandteil des Namens Tubalkain, nämlich Kain, steht zu seinem ersten in einem besonderen Verhältnis. Denn Kain ist ein selbständiges Wort, während gin und ki eben nur Silben sind. Kain gehört gar nicht zum eigentlichen Namen, sondern ist nur zum

Zwecke der Namendeutung hinzugefügt, also nicht notwendig, während gin und ki erst mit den Vorsilben bal und bak den eigentlichen Namen bilden. Bei diesen Unterschieden der Namen kann man sich mit Recht fragen, wie weit die Namen Balgin und Tubalkain auf eine gemeinsame Überlieferung zurückgehen. Wahrscheinlich gibt es keine solche.

Eine Erklärung dafür, warum gerade Kains Geschlecht den Fortschritt der Kultur bringt, kann man, wenn man beim Texte stehen bleibt, nicht in der Art von Delitzsch [1]) geben. Man sollte auch hier den Text sprechen lassen, der besagt, daß die Berufsunterschiede in der frühesten Zeit ihren Ursprung haben und zwar in der allerersten Zeit der Menschheit, wo nach der Genesis nur Kains Geschlecht da war, seine Familie nur allein also den Fortschritt der Kultur bringen konnte. Die Geburt Seths müssen wir dann natürlich später ansetzen. Bei allem aber ist hier die Namenähnlichkeit der drei Brüder auffallend, mit der wohl auch ihre enge Verbindung ausgedrückt werden soll.

8. Gen. 4,25: Seth.

Eva nennt ihren Sohn, den sie Adam nach Abels Ermordung schenkt, שֵׁת. Sie faßt ihn als Ersatz auf, den ihr Gott für den Verlust Abels gibt. Darum nennt sie ihn שֵׁת „Ersatz" von שִׁית „setzen". Gott hat ihr einen anderen Sproß an Stelle von Abel gesetzt. Die Mutter kann keines ihrer Kinder vergessen und weist im Namen des neuen Sohnes auf den verlorenen hin. Skinners Vermutung, Seth in Gen. 4,25 sei mit Rücksicht auf Gen. 3,15 gebraucht [2]), ist durch den Text nicht begründet. Denn der Text erklärt ja den Namen Seth als Ersatz für Abel, nicht aber als den verheißenen Weibessamen, der in Feindschaft zum Schlangensamen gesetzt werden soll.

9. Gen. 5,29: Noah.

Lamech wird ein Sohn geboren. Er hofft durch ihn in den Mühen und Beschwerden, die die Erde auf Grund des Fluches

[1]) Genesis[3], S. 212; vgl. auch Heinisch, Genesis, S. 148. Im 'Neuen Kommentar zur Genesis' hat Delitzsch selbst diese Exegese aufgegeben.

[2]) Skinner, Genesis z. St.

Jahwes den Menschen bietet, getröstet zu werden. Darum nennt er seinen Sohn נח, d. h. gemäß der Namendeutung „Tröster". Die Genesis stört hier nicht die grammatische Unmöglichkeit, נח von נחם abzuleiten und so den Namen Noah als „Tröster" zu deuten. Entscheidend für die Deutung ist vielmehr allein der Gedanke des Vaters. Vaterfreude drückt sich in dieser Namendeutung wie auch in der Deutung des Namens Benjamin [1]) aus. Zu beachten ist der Hinweis von Delitzsch [2]), daß die Lautgruppen נח und נחם schallnachahmender Ausdruck des Aufatmens seien.

Burrow [3]) glaubt den Namen des Heros Nochmolel, der in einem hethitischen, d. i. hurritischen, Fragmente gefunden wurde, im Namen Noah der biblischen Erzählung wiederzufinden. Noah sei eine Kürzung des Namens Nachmolel und das mi sei durch die Zusammenstellung mit נחם wiedergegeben. Diese Annahme beruht aber auf der Verkennung der Tatsache, daß der bloße Anklang von נחם an נח genügte, um נחם zur Namendeutung heranzuziehen. Es war zu dieser Zusammenstellung kein besonderer Anlaß nötig. Die Deutungen des A.T. suchen nicht besonders nach einigen Worten, aus denen die spätere Zeit alles mögliche herauslesen soll, sondern sie spiegeln das Leben wieder und sind impulsiv. Darum werden auch Wörter, die nur ganz wenig anklingen, verwendet. Es widerspricht auf jeden Fall den „Gesetzen" der Namendeutungen im A.T., in der Deutung des Namens Noah durch ינחמנו eine Wiedergabe des Namens des Heros Nachmolel aus dem Gilgamešepos sehen zu wollen [4]). Damit ist auch der Annahme eines Einflusses des babylonischen Mythos auf die biblische Sintfluterzählung [5]), die man auf Grund der Unterschiede der Gottesauffassung doch nicht halten kann, weiterer Boden entzogen.

---

[1]) Nr. 50. [2]) Genesis[3] z. St.

[3]) In JRAS 1925, S. 281 f.

[4]) Wie schwach diese Annahme ist, geht auch daraus hervor, daß der Wortlaut der G διαναπαύσει ἡμᾶς einen hebräischen Text יניחנו voraussetzt, eine Form, die auch Procksch, Genesis[2.3], S. 58, und neuestens Kraeling in JBL 48 (1929), S. 138 f., als ursprünglich annehmen s. S. 33 f.

[5]) Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 633.

Der Hinweis auf Noahs Aufgabe, den Heinisch [1]) als überflüssig ansieht, ist aus der Namendeutung erklärlich, die im Pentateuch immer die Namen bedeutender Männer, die in die Geschichte des Volkes eingreifen, zu deuten bestrebt ist. Wenn der Name Noah durch die Aufgabe des Namenträgers gedeutet wird, so mag das seinen Grund darin haben, daß hier schon an den Bund mit Jahwe (Gen. 8,21 und 9,8 ff.) gedacht ist, der die Menschheit wieder in ein besseres Verhältnis zu Jahwe brachte[2]). Skinner meint, Lamech habe diese den Namen Noah erklärende Worte in Hinblick auf Gen. 9,20 ff. gesprochen [3]). Noah würde durch die Erfindung des Weinbaues in der Mühe und Arbeit des Lebens trösten [4]). Das scheint aber unwahrscheinlich zu sein, da ja in Gen. 9,20 ff. der Weingenuß zum Anlaß eines Fluches wird, also wahrlich keine Erleichterung des menschlichen Daseins bedeutet. Viel näher liegt der schon vorhin erwähnte Gedanke an den Bund mit Jahwe. Jahwe hat den Boden verflucht, also kann da nur Jahwe helfen [5]). Außerdem bedeuten Kinder im A.T. immer eine Freude für die Familie, und da kann schließlich Lamech bei seinem Ausspruch auch an eine direkte Hilfe denken, die ihm durch diesen neuen Sohn zuteil wird.

Eine eigne Interpretation der Namendeutung von Gen. 5,29 sucht Kraeling in „The interpretation of the name Noah in Gen. 5,29" [6]) zu geben. Er nimmt mit G ינחנו „er wird uns Ruhe verschaffen" an und glaubt, die Interpretation nur zu verstehen, wenn er Noah mit dem Helden des babylonischen Flutepos, dessen alter sumerischer Name Zi-n(a)-sud-ra dem Namen Ut-napištim gleichzusetzen ist, vergleicht, ihn also als Heiligen auffaßt, der die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen herstellt. Nun verweist Kraeling wiederum auf Usener „Die Sintflutsagen", 1899, nach dem sich um den Helden des Flutepos ein großer Kranz von Mythologie gebildet

[1]) Genesis, S. 152.
[2]) So auch Procksch, Genesis[2.3], S. 58; König, Genesis[2.3], S. 316 ff.
[3]) Genesis z. St.
[4]) So auch Budde, Bibl. Urgeschichte, S. 308.
[5]) Vgl. auch Procksch, Genesis[2.3] z. St.
[6]) JBL 48 (1929), S. 138 ff.

habe. So trete Zinsudra auch in der Rolle des Lichtgottes auf. Usener habe dadurch darauf hingewiesen, daß die Geschichte der Geburt des Sonnengottes mit der Fluterzählung sich vermischt habe. Auch das „Truhenmärchen" in der Geburtsgeschichte des Moses zeuge dafür. Gen. 5,29 sei der Kern einer vielleicht ausführlicheren Geburtsgeschichte Noahs. Wenn man so Noah auf Grund des Vergleichs mit Zinsudra mit dem Kinde des Sonnengottes identifizieren könne, so müsse man auch noch beachten, daß E. Norden[1]) die Geburt des Lichtgottes für das Wintersolstitium ansetze. Dieses Solstitium brachte nun den hebräischen Bauern Ruhe nach der Arbeit des Frühlings, des Sommers und des Winters. Mythologisch gesprochen, brachte ihnen die Geburt des Sonnenkindes die Ruhe. Dieses Motiv sei nun in das Volk eingedrungen. Der Sonnengott gelte dabei als ein Heiliger der alten Zeiten. Das Nähere, wie seine Geburt Anlaß zur Ruhe sein konnte, sei noch nicht klar. Es liege aber nahe, ihn als eine Kalenderfigur aufzufassen, die die Jahreszeit einleitete. Zum Schlusse seines Aufsatzes läßt Kraeling die Möglichkeit offen, daß in Gen. 5,29 die Bedeutung der Regenzeit angedeutet sei. Die Regenzeit sei für den Landmann nicht nur für die Ruhe und Erholung, sondern auch für die Ernte des folgenden Jahres von Bedeutung. Nun spreche der J-Bericht der Fluterzählung von einem Winterregen und dem Versprechen, nicht mehr regnen zu lassen. Regen sei aber nötig. Gott mußte also versöhnt werden. Der alte Heros tut es durch ein Opfer. Auf diese Weise verschaffte Noahs Geburt Ruhe von der Mühsal und Arbeit der Hände um den Acker.

Diese Auslegung der Namendeutung erscheint als ziemlich künstlich. Denn 1. setzt sie eine Textkorrektur voraus, die durch nichts gefordert ist. Schon oben ist gesagt[2]), daß die Namendeutungen im A.T. keine philologischen Ableitungen sind, und daß der geringste Anklang genügt, um in der Namendeutung die Verbindung zwischen dem erklärten und dem erklärenden Worte herzustellen. Also kann und wird der Verfasser die Ab-

[1]) Die Geburt des Kindes, 1924 S. 14 f.
[2]) S. 32.

leitung von נחם ursprünglich gebracht haben, wie M noch überliefert. 2. fordert Kraelings Interpretation von Gen. 5,29 eine Abhängigkeit der biblischen Fluterzählung von der babylonischen, die aber, wie schon bemerkt wurde [1]), wegen der verschiedenen Gottesauffassung nicht angenommen werden kann. 3. findet Gen. 5,29 eine einfachere Erklärung durch die oben gegebene Auslegung. 4. macht Gen. 5,29 durchaus nicht den Eindruck einer mythologischen Erzählung. Im Gegenteil, Noah erscheint als Einzelperson von großer Bedeutung für Israel. Er wird als ein Mann des Lebens gezeichnet. Hätte man ihn als ein göttliches Kind oder als einen besonderen Heroen und nicht als Menschen betrachtet, so wäre nie seine Weingeschichte in Gen. 9,20—27 entstanden und überliefert. Das genügt, um zu zeigen, daß der alttestamentliche Verfasser Noah als Person und nicht als Kalenderfigur auffaßte.

Zur Erklärung des Namens Noah und der Sintflutgeschichte glaubt auch A. Ehrenzweig [2]) an die babylonische Überlieferung anknüpfen zu müssen. Nach ihm trägt Noah den Namen des babylonischen Festes der Beruhigung des Herzens der erzürnten Götter (Nuḫḫu). Die Sintfluterzählung sei die Legende dieses Festes. Da der Sintflutheld der zehnte Urkönig sei, wird das Fest wohl im zehnten Monat gefeiert worden sein. Der Name dieses Monats wird die Arche bezeichnet haben. Außerdem sei der Wassermann im Stierzeitalter das zehnte Sternbild des Tierkreises gewesen.

Es wird sich wohl nach den vorausgegangenen Ausführungen gegen Kraeling erübrigen, zu dieser Ansicht Ehrenzweigs Stellung zu nehmen, da Ehrenzweig sich in den größten Gegensatz zum Text setzt und damit auch nicht einmal den Versuch einer objektiven Darstellung des biblischen Berichtes unternimmt.

Zum Schluß sei noch einmal gesagt, daß die Namendeutung im A.T. נח von נחם ableitet; der Grund zu dieser Deutung ist allein der Anklang.

---

[1]) S. 32.

[2]) Biblische und klassische Urgeschichte, in ZAW 38 (1919/20), S. 85.

10. Gen. 9,27: Japhet.

Um die Deutung des Namens יפת zu bringen, bedient sich der Verfasser der Genesis des Wortspiels: ליפת — יפת Er bringt so den Namen Japhet in Zusammenhang mit dem Zeitwort פתה „weit, ausgebreitet sein". F. Schmidtke meint, bei diesem Verse sei eine Etymologie von Japhet nicht beabsichtigt [1]). Diese Annahme hat aber die Beobachtung, daß die Namendeutungen des A.T. gewöhnlich auf einem Anklang der Wörter beruhen, gegen sich. Das Wortspiel ist bei den Namendeutungen eine häufige Erscheinung: z. B. Gen. 2,7; 4,20—22; 4,25; 29,32 ff. Außerdem ist es ganz natürlich, daß der Verfasser wie auch der Leser bei dem Wortspiel, das mit Hilfe des Namens gegeben wird, an den Inhalt des Namens denken müssen und so zu einer Etymologie des Namens, die dabei gar nicht richtig zu sein braucht, gelangen [2]). Die Annahme einer Namendeutung in Gen. 9,27 ist um so begründeter, als es sich hier bei diesem Wortspiele um eine eindeutige Beziehung des Namens יפת zum Zeitworte פתה handelt. An sich hätte der Verfasser alle Namen oder, wie Budde [3]) es fordert, auch die Namen Sem und Kanaan mit Hilfe von Wortspielen deuten können. Er bringt aber nur die Deutung des Namens Japhet, weil Japhet ihm als der bedeutendste unter den drei Noahsöhnen erscheint, was auch der Segen über ihn in Gen. 9,27 beweist. Gegen Budde wäre noch zu sagen, daß nicht nur Kindernamen, sondern auch Namen erwachsener Personen gedeutet werden. Warum soll also auch nicht Japhet gedeutet worden sein? Wenn man die Lebensnähe, die aus all diesen Texten spricht, immer beachten wollte, würde man nicht immer ein festes Schema vom Erzähler verlangen. Japhet heißt für den Verfasser „Gott möge ausbreiten". Zu beachten ist, daß das Zeitwort פתה im Aramäischen häufig, im Hebräischen nur noch Sprichw. 20,19 vorkommt.

---

[1]) Die Japhetiten der biblischen Völkertafel, S. 23, Anm. 1.
[2]) Vgl. das bei Kain (Nr. 4) Gesagte.
[3]) Biblische Urgeschichte, S. 359.

Da in Gen. 10,2 ff. die Nachkommen Japhets aufgezählt sind, die Kleinasien bewohnen, so kann man annehmen, daß die Deutung vom Verfasser nach dem Stande der Lage seiner Zeit gegeben ist. Im Hinblick auf diese in Gen. 10,2 ff. genannten Nachkommen Japhets spricht nichts gegen eine Identität von Japhet und Ἰαπετός, wie sie vielfach angenommen wird [1]). Der Name selbst wäre dann uralte Tradition, während die Deutung erheblich jünger wäre, was durchaus möglich ist und besonders bei Namen der Urgeschichte anzunehmen sein wird. Man denke nur an die Schwierigkeiten der Namen Adam, Kain u. a.

11. Gen. 10,8: Nimrod.

Zu den Namendeutungen, die einen Hinweis auf die Stellung des Namenträgers innerhalb der menschlichen Gesellschaft enthalten, zählt auch die Genesis den Namen Nimrod. Gen. 10,8 und 1. Chron. 1,10 bringen den Namen in Zusammenhang mit der Bedeutung „Mächtiger". Es heißt an diesen Stellen von Nimrod, daß er anfing, ein gewaltiger Herr auf Erden zu sein. Auch hier gibt der Name etwas Wesentliches des Namenträgers zu erkennen. Für den Verfasser verbindet sich mit dem Namen Nimrod die Vorstellung von einem gewaltigen Herren auf Erden. Man kann aber nicht sagen, Nimrod werde als „Jäger" gedeutet. Denn der fragliche Vers (Gen. 10,9) ist nicht ursprünglich, eine Ansicht, die 1. Chron. 1,10 bestätigt [2]). Wie in Gen. 4,20—21 wird hier die Deutung durch הוּא eingeleitet.

Es ist allgemeine Ansicht, daß Nimrod keine ursprünglich hebräische Gestalt ist, sondern daß er aus einem anderen Volke übernommen wurde. Über die Person Nimrods und seine geschichtliche Einordnung im einzelnen ist keine Übereinstimmung erreicht worden; vielleicht ist da Böhls Erklärung noch die beste. Er [3]) erklärt den biblischen Nimrod folgendermaßen: „Der Name des akkadischen Kriegsgottes Nimurta (Ninurta) wurde Nimrod vokalisiert und ausgesprochen, weil man den Namen dieses gottlosen Jägers und vermeintlichen Begründers

[1]) Schmidtke, a. a. O., S. 20; Heinisch, Genesis z. St.

[2]) Vgl. Jirku in, Orientalistischer Literaturzeitung, 20 (1917), S. 169—172.

[3]) Wortspiele im A.T. in JPOS 6 (1926), S. 202.

der babylonischen und assyrischen Städte und Reiche wortspielerisch mit dem hebräischen נמרד nimrod „wir wollen uns widersetzen“ nämlich gegen Gott, zusammenstellte. Es ist nun nicht nötig, daß gerade diese Form der Deutung zugrunde gelegen hat. Der Verfasser hat aber sicher an den Stamm מרד gedacht. Der Name Nimrod bedeutet also etwa „Widerstand“.

12. Gen. 10,25: Peleg.

Dem Eber werden zwei Söhne geboren, von denen der eine Peleg heißt. Die Deutung dieses Namens bringt bereits die Ereignisse, die erst im nächsten Kapitel geschildert werden. Danach heißt dieser Sohn Ebers Peleg, weil sich in seinen Tagen die Menscheit spaltete: כי בימיו נפלגה הארץ.

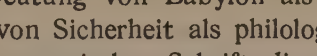
Diese Deutung ist ein sehr gutes Beispiel dafür, wie die Zeit des Verfassers alte überkommene Namen zu deuten pflegte. Es ist offensichtlich, daß der Verfasser hier an die Teilung der Menschheit denkt, die erst beim Turmbau von Babel berichtet wird [1]). Das sei auch gegen Hummelauer [2]) gesagt, der bei diesem Vers an das natürliche Wachstum der Menschheit und nicht an die Sprachverwirrung denkt. Denn das natürliche Wachstum brauchte noch zu keiner Spaltung der Menschheit, wie sie der Text voraussetzt, führen, sondern nur zu einer Ausbreitung. Es bleibt darum nur die Annahme, daß die Volksetymologie den Namen Peleg durch das weltgeschichtliche Ereignis der Sprachverwirrung von Babel deutet.

13. Gen. 11,9: Babel.

Der Name der Stadt, die ein besonderes Kennzeichen menschlicher Schaffenskraft sein sollte, wurde nach Ansicht des Verfassers zum dauernden Künder ihrer Schmach. Denn בבל heißt diese Stadt deshalb, weil Jahwe dort die Sprachen der Menschen verwirrte (בבל von בלל). Es ist das eine volkstümliche Deutung auf Grund des Anklangs. Die Namendeutung faßt wahrscheinlich בבל als בלבל, einer Form von בלל auf, die im Aramäischen häufig begegnet [3]). Eine Anspielung auf den Namen finden wir schon in Gen. 11,7 in ונבלה.

[1]) Gegen Skinner, Genesis, z. St.; vgl. Budde, Bibl. Urgeschichte, S. 384.
[2]) Genesis z. St. [3]) Skinner, Genesis z. St.

Hummelauers Meinung[1]), die Semiten hätten ursprünglich vor ihrer Verwirrung im Namen Babel die Bedeutung von „Gottespforte" gesehen, wie ihn heute noch nach Heinisch[2]) die Babylonier volksetymologisch erklären, dürfte an der Erzählung selbst scheitern. Denn dann wäre Jahwe doch nicht eingeschritten, da es ja eine Stadt zu seiner Ehre war. Jahwes Eingreifen aber ist durch das Verhalten der Menschen bedingt, und so wird man den Namen dieser Unheilstätte erst nach der Sprachverwirrung gebildet haben.

Die babylonische Deutung von Babel als „Gottespforte" scheint aber nicht volkstümlich zu sein. Die Schreibung von Babel in der Keilschrift legt nämlich die Annahme nahe, daß diese Deutung sprachwissenschaftlich zulässig ist. Babylon wird nämlich geschrieben:  , das bedeutet in der Umschrift: ka dingir-(ra)-ki. Es findet sich also im Sumerischen das phonetische Komplement ra vor. Die Bedeutung von Babylon als „Gottespforte" geht demnach nicht auf die Babylonier, sondern schon auf die Sumerer zurück. Damit gewinnt die Deutung von Babylon als „Gottespforte" einen gewissen Grad von Sicherheit als philologische Deutung. Denn wenn schon in sumerischer Schrift die Bedeutung von Gottespforte sich ausdrückt, so muß diese Bedeutung von Babylon sehr alt sein, da nicht anzunehmen ist, daß die Babylonier das phonetische Komplement ra ins Sumerische übersetzt haben. Geht die Schreibung aber, wie dargelegt wurde, auf die Sumerer zurück, so kommen wir dem Anfang der Sprachen um ein ganz beträchtliches Stück näher. Zu dieser Zeit muß noch die Bedeutung der einzelnen Wörter bekannter gewesen sein. Die Bedeutung des Wortes wurde in der Schrift zum Ausdruck gebracht. Es ergibt sich nun aus der sumerischen Schreibung, des Namens Babylon, daß der Name Babylon schon für die Sumerer die Bedeutung von „Gottespforte" hatte. Da wir aus Gründen des Alters voraussetzen können, daß die Sumerer die etymologischen Grundvoraussetzungen besser gekannt haben als

---

[1]) Genesis z. St. [2]) Genesis, S. 199.

eine spätere Zeit, so sind wir zu dem Schluß berechtigt, daß die Deutung von Babylon als „Gottespforte“ nicht nur einen volksetymologischen, sondern auch einen sprachwissenschaftlichen Grund hat.

Interessant ist es, festzustellen, daß der Verfasser meint, hebräisch sei die Ursprache gewesen, und daß er ein babylonisches Wort mit hebräischen Wörtern zu erklären sucht, und das lediglich auf Grund des Anklangs.

Der Annahme Gunkels [1]), Gen. 11,9b habe ursprünglich den Namen des Turmes enthalten, dessen Etymologie in הפיצם (11,9) erhalten sei, wird man nicht gut zustimmen können. Man sieht nämlich keinen rechten Grund ein, weshalb der Turmname verschwunden sein sollte. Da der Turm in der Babelerzählung eine besondere Rolle spielt, wäre es doch sehr auffallend, daß sein Name, den er gehabt haben soll, nicht überliefert sei. Außerdem ist zu beachten, daß in Babylon zu jeder Stadt auch ein Turm gehörte. Darum ist die Annahme eines Namens durch den Text nicht geboten, wie etwa in Jos. 22,34. Auf jeden Fall ist es aber auch bei der Annahme eines Turmnamens abwegig, die Babelerzählung mit Gunkel in eine Turmbau- und Stadtrezension zu scheiden, da, wie bereits gesagt, Stadt und Turm nach babylonischer Sitte zusammengehören. Denn der Turm bildet in jedem Tempelbezirk einer Stadt den Mittelpunkt [2]).

Auch Budde [3]) kann keine zwei Fassungen finden, sondern nur eine einheitliche. Gen. 11,9 ist für ihn eine „zerlesene Sage, wenn auch mehr in dem Sinne einer zerpflückten, in ihrem Wortlaut so schlecht erhaltenen, wie kaum eine andere der Urgeschichte, es sei denn Gen. 6,1—4“. Durch reichliche positive Kritik sucht er dann die Einheitlichkeit zu beweisen. Er

---

[1]) Genesis[5], S. 96.

[2]) A. Jeremias, Das A.T. im Lichte des alten Orients[4], S. 183. Gegen eine Scheidung spricht sich auch A. Schulz, Doppelberichte im Pentateuch, S. 40 ff., aus.

[3]) Einheitlichkeit und Erhaltung von Gen. 11,1—9, in Martifestschrift, S. 45 ff.

sagt: „die Zerstreuung der Menschheit braucht nicht ebenfalls an einen Namen geknüpft zu werden, weil sie nur die Folge jenes Handelns Jahwes ist, und es ist obendrein gar nicht abzusehen, wie sie sich sollte örtlich binden lassen und gar an einen Namen eines Turmes [1]). So richtig diese Gründe Buddes für unsern Fall sind, so kann man darauf doch keine allgemein gültige Regel aufbauen. Denn man darf nie vergessen, daß all die alten Erzählungen keinen Zwang einer Notwendigkeit vertragen. So wie die Namendeutungen im A.T. nicht in feste sprachwissenschaftliche Gesetze einzubauen sind, ebenso volkstümlich, d. h. ohne unbedingte logische Schlußrichtigkeit sind auch die Einführungen der Namen.

Fr. M. Th. Böhl [2]) erwartet von Gen. 11,9 eine Deutung, die „zerstreuen" und nicht „verwirren" ausdrückt. Böhl erklärt sich diesen anderen Inhalt dadurch, daß er auf die babylonisch-assyrische Wurzel בבל „wegtreiben, zerstreuen" zurückgeht. Babel bedeute zwar Gottestor, aber auch der Babylonier liebe Wortspiele, also kann Babel mit dieser Wurzel gelegentlich in Zusammenhang gebracht worden sein. Die Genesis kann nun eine solche Vorlage, die das Wortspiel bringt, gehabt haben, ohne darum eine Übersetzung der babylonischen Vorlage zu sein. Da dieses Zeitwort im Hebräischen unbekannt ist, stand der hebräische Erzähler vor der Schwierigkeit, das babylonische Wortspiel mit Hilfe eines hebräischen Wortspiels wiederzugeben. Er half sich in geistvoller Weise, indem er das hebräische Wort בלל „einrühren" wählte und dieses Wort absichtlich schon in Gen. 11,7 in der Bedeutung „verwirren" anbrachte, wobei ihm natürlich das Wortspiel nur in unvollkommener Weise gelang.

Diese Annahme zur Erklärung des Wortspiels erscheint unnötig. Warum soll der hebräische Schriftsteller, der doch auch sehr zum Wortspiel neigte, das Wortspiel mit Babel einer babylonischen Anregung verdanken? Kann denn das A.T. nichts Ursprüngliches bieten? Ist es denn nur das Ergebnis mannigfachster Einwirkungen? Diese Möglichkeit, die Böhl vorschlägt,

[1]) a. a. O., S. 47.

[2]) In ZAW 36 (1916), S. 110.

wäre leicht zuzugeben, wenn es sich um das einzige Wortspiel bei einer Namendeutung handelte. Wie will aber Böhl die vielen anderen Etymologien im A.T. erklären? Auch aus fremden, dann aber nicht nur babylonischen Vorlagen?

Die Etymologie Babels in Gen. 11,9 wird vielmehr ein Produkt des Sprachgefühls des Schriftstellers sein, der wieder einmal Gelegenheit hatte, seine Sprachkenntnis zu zeigen. Dann ist aber noch zu beachten, daß Babel, die Metropole des Orients, eine Prachtentfaltung zeigte, die sich der Israelit nur aus dem Alter der Stadt erklären konnte. Babel wird vom Israeliten als die Zentrale der Urzeit angenommen. Wenn dort die Menschen nach der Sintflut zusammenwohnten, und nur eine Sprache hatten, jetzt aber die Menschheit die verschiedensten Sprachen aufweist, so kann nach der Meinung Israels diese Entwicklung nur von Babylon ausgegangen sein. Aus dieser geschichtlichen Bedeutung, die Israel Babel zumaß, und aus dem sprachlichen Anklang erklärt sich die Namendeutung von Babel in Gen. 11,9[1]).

Eine weitere Deutung des Namens Babel sieht Böhl [2]) in Ps. 55,10. Dort sei der Name von בלע hergeleitet. Er glaubt, daß diese Deutung in Ps. 55,10 ein drittes Stadium der Bearbeitung sei. Von den beiden ersten hörten wir eben. Ps. 55,10, der in Frage kommt, lautet:

בלע אדני פלג לשונם
כי־ראיתי חמס וריב בעיר:

„Verwirre, o Herr, teile ihre Zunge.
Denn Gewalttat und Streit habe ich in der Stadt gesehen".

Es erhebt sich nun die Frage, welche Selbständigkeit dieser Psalmstelle gegenüber Gen. 11,9 zukommt. Die Antwort besteht in der Bejahung der vollständigen Abhängigkeit des Ps. 55,10 von Gen. 11,9. Wir haben nämlich in Ps. 55,10 die freie dichterische Verarbeitung der Babelerzählung aus der Genesis zu sehen. Das ist ein Vorgang, der auch sonst im A.T. begegnet. Es sei

---

[1]) Vgl. W. Stoderl, Turmbau und Sprachverwirrung, in Zeitenwächter 8 (1932), S. 75 ff. Zur Frage der Geschichtlichkeit der Namendeutungen, die Stoderl S. 78 f. berührt, siehe Anhang § 5.

[2]) Wortspiele im A.T. in JPOS 6 (1926), S. 198 f.

nur an Ps. 104 erinnert, der die Ereignisse von Gen. 1 in freier Umgestaltung bringt. Wenn der Dichter der Psalmen in unserem Falle zum Anklang ein neues Zeitwort, nämlich בלע hinzuzieht, so kann man daraus nicht auf ein neues Stadium der Bearbeitung, sondern viel eher und sicherer auf die freie dichterische Verarbeitung eines Textes, der ihm bekannt war, schließen. Danach haben wir in Ps. 55,10 keine Erklärung des Namens Babel, die eine „selbständige Anspielung auf eine wahrscheinlich etwas abweichende Form dieser Geschichte" [1]) rechtfertigen würde. Es sei hier kurz darauf hingewiesen, daß Böhl keine genaue Unterscheidung von volkstümlicher Namendeutung und Wortspiel gibt. So kommt es, daß er Ps. 55,10 a. a. O., S. 198 als Namenerklärung auf S. 199 aber als Wortspiel auffaßt.

A. Greiff [2]) sucht seine Behauptung, daß šem Ersatz für einen Gottesnamen sei, auch durch die Etymologie von Babel in Gen. 11,9 zu stützen. Es sei ihm gern zugegeben, daß der Verfasser in Gen. 11,1—9 an Babylon und vielleicht auch an seine Stufentürme denkt. Aber schon da ist zu fragen, wie groß die Zahl der Stufentürme ist, an die der Verfasser denkt. Denn folgendes sei beachtet: Greiff erscheint die Zusammenstellung von Stadt, Turm und šem nur dadurch verständlich, daß er den Turm und šem in eine nähere Beziehung zueinander bringt, als Stadt und Turm, während nur ein einziger Blick in den Text ihm gezeigt hätte, daß der Verfasser Stadt und Turm zusammenstellt, und nicht Turm und šem. Gen. 11,4 lautet nämlich: ויאמרו הבה נבנה־לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה־לנו שם פן־נפוץ על־פני כל־הארץ. Zu עיר wie auch zu מגדל gehört als Verbum נבנה, während שם ein eignes Zeitwort hat. Ferner sei noch einmal erinnert, daß zu jeder Stadt ein Turm gehört. Der Turm ist hier also als ein Teil der Stadt in schriftstellerischer Breite erwähnt. Wenn Greiff darum ohne weiteres zugibt, daß eine „Stadt" zweifellos ein „Sammel- und Einigungspunkt der Menschen" ist [3]), so muß er das noch vielmehr von

[1]) Böhl, a. a. O., S. 198.

[2]) Das älteste Pascharituale der Kirche, Did. 1—10 und das Johannesevangelium, Paderborn 1929. [3]) a. a. O., S. 90.

Stadt und Turm, die im Texte erwähnt werden, als dem vollkommensten Ausdruck für eine menschliche Ansiedlung, zugestehen. Damit steht שם allein da, so wie es der Schriftsteller auch wollte. Šem hat hier die Bedeutung von „großer Name", „Ruhm", der eben nach der Meinung des Verfassers durch die Höhe des Turmes begründet ist. Denn die Spitze des Turmes soll bis zum Himmel reichen. Gerade durch dieses außerordentliche Ausmaß des Turmes soll der Ruhm der Menschen begründet werden. Greiff hätte auch nicht zum Beweise dafür, daß Šem hier nicht „berühmter Name" bedeuten könne, anführen sollen, daß ein berühmter Name „zu neuen Berührungen und Verbindungen" führt und so die Ausdehnung begünstige. Denn so wie er auf den Einwand, der Ruhm einer Stadt ziehe andere Menschen an diese Stadt, antwortet, daß es sich hier nicht um eine Sammlung anderer, fremder Menschen handelt, da es ja für den Verfasser noch keine anderen Menschen gibt, so könnte man mit demselben Rechte die Frage aufwerfen, mit wem denn diese Menschen „neue Berührungen und Verbindungen" anknüpfen sollten, wenn es doch noch keine anderen Menschen gab. Also kann das kein Einwand gegen die Bedeutung von šem als Name oder Ruhm in Gen. 11,9 sein. Man sollte doch bei aller Kritik den Schriftsteller nicht zu sehr unterschätzen. Die Richtigkeit unserer Übersetzung von שם in Gen. 11,9 durch „Ruhm" geht auch aus der Begründung Jul. Boehmers hervor [1]). Vor allem aber spricht der Text gegen Greiff.

Gen. 11,4 zeigt, daß die Menschen fürchten, sich zu zerstreuen. Der Grund für diese Angst wird in dem natürlichen Wachstum des Menschengeschlechts zu suchen sein. Denn trotz der Größe wollen sie beieinander wohnen. Darum fassen sie den Beschluß, die Stadt mit dem Turme zu bauen, um dadurch miteinander verbunden zu sein. Ist es nötig, daß sie dabei an das Lob von Fremden gedacht haben? Baut etwa heute eine Stadt einen Turm, ein Gebäude in erster Linie deshalb, um bei anderen Städten Ruhm einzuheimsen? Baut sie nicht vielmehr

[1]) Vgl. S. 1 f.

ihretselbstwillen zu allererst? So wird auch hier שם dahin zu verstehen sein, daß Stolz und Selbstvertrauen, wie es Gen. 11,6 selbst nahelegt, die Menschen zu diesem Bau des Turmes veranlaßte, um sich stets ihrer Tat rühmen zu können.

Die Namendeutung von Babel in Gen. 11,9 gibt so Greiff durchaus nicht das Recht, in שם den Ersatz für einen Gottesnamen zu sehen. Denn einmal gehören Stadt und Turm zusammen. Dann begründet aber die beabsichtigte Höhe des Turmes den Ruhm der Menschen, und schließlich nimmt der Verfasser tatsächlich an, daß in Babel die Sprachen verwirrt wurden.

Wenn Greiff schließlich auch glaubt, in Gen. 28,10 ff. eine Zikkûrat annehmen zu können, so ist ihm nicht der Vorwurf zu ersparen, daß er mit einer vorgefaßten Meinung an den Text herangeht, statt seine Meinung durch den Text formen zu lassen. Denn er sagt ja selbst, daß bei der Himmelsleiter an und für sich auch eine Leiter aus dem täglichen Gebrauche das Urbild hätte abgeben können [1]). Können die Stufentürme in jener ersten Zeit, nicht aber in der Zeit, über die uns Nachrichten erhalten sind, wirklich so großartig gewesen sein, daß der Träumer sofort mit ihnen „die Vorstellung von der großartigen himmlischen Prozession hätte verbinden können"? Ja, womit beweist denn Greiff überhaupt, daß Jakob babylonischem Einfluß unterlag, wie es die Vorstellung der Stufentürme notwendig erfordert? Auch hier zeigt es sich wieder einmal, daß man zuerst den Text sprechen lassen sollte, ehe man ein Urteil über ihn fällt.

14. Gen. 14,17: Emek hammelech.

Da der Verfasser im Zusammenhang mit der Zusammenkunft der Könige von Sodoma und von Salem mit Abraham als neuen Namen des bisherigen Tales Šave (עמק שוה) den Namen עמק המלך bringt, so wird man annehmen können, daß der Verfasser den neuen Namen Emek hammelech — Königstal durch dieses Ereignis motivieren will, also eine Deutung ohne phonetische Mittel auf Grund der Erzählung gibt. Emek hammelech

[1]) a. a. O., S. 91.

ist aber nicht die Deutung von Emek Šave [1]), sondern wird vom Schriftsteller als neuer Name für diese Gegend angegeben. Denn Skinner würde dann wie Jirku [2]) voraussetzen, daß שוה aus שרה entstanden sei. Nach dieser Annahme hätte der Name עמק שוה, der dann wahrscheinlich durch einen Schreibfehler aus עמק שרה entstanden sei, die Bedeutung „Fürstental". Dadurch, daß in Gen. 14,17 der Name עמק המלך erwähnt werde, wäre dann auf die eigentliche Bedeutung des Namens עמק שוה und damit auch auf die ursprüngliche Form des Namens dieses Tals hingewiesen. עמק שוה und עמק המלך wären in diesem Falle synonyme Namen. Diese Interpretation von Gen. 14,17 widerspricht aber dem Texte, der Emek hammelech als völlig neuen Namen überliefert und durch die Zusammenkunft der Könige deutet.

15. Gen. 16,11: Ismael.

Hagar ist Sarais harter Behandlung entflohen und irrt in der Wüste umher. Der Engel Gottes, unter dem aber Jahwe selbst zu verstehen ist, erscheint ihr und verheißt ihr die Geburt eines Sohnes. Sie soll ihn Ismael nennen, da Jahwe ihr Elend gehört hat. Nach der Erklärung bedeutet der Name Ismael „gehört hat Jahwe". Dabei ist zu beachten, daß die Deutung den Bestandteil אל des Namens ישמעאל durch יהוה wiedergibt. Das ist ein Beweis dafür, daß die Namendeutungen im A.T. zur Erklärung des Namens oft nur einen einzigen Bestandteil des Namens benutzen, auch wenn der andere Namenteil noch so gute Verwendung finden könnte. Solch ein Fall beweist am besten, die Volkstümlichkeit und die eignen Gesetzmäßigkeiten der Namendeutungen im A.T. [3]). Die Benennung erfolgt hiernach auf Gottes Befehl. ישמעאל wird gedeutet als „Jahwe hat erhört", während grammatisch genommen der Name „Gott wird hören" bedeutet; denn er ist ein Imperfektum von שמע; er enthält also einen Hinweis auf die Zukunft. Der Notschrei der bedrückten Sklavin wird von Jahwe gehört. Der Verfasser wollte

[1]) Skinner, Genesis z. St.
[2]) Bei E. König, Genesis[2.3], S. 474, Anm. 5.
[3]) Vgl. S. 86.

durch diese Deutung auf den barmherzigen und hilfreichen Jahwe hinweisen, der sich der Hagar in ihrer Not angenommen hat.

Eine zweite Deutung des Namens Ismael ist uns in Gen. 21,17 überliefert. Wir müssen nämlich Gen. 16,4—14 und Gen. 21,8—21 auf Grund sachlicher Kriterien als zwei Berichte eines und desselben Ereignisses ansehen. Denn in beiden Berichten handelt es sich um Abraham, der immer nach dem Frieden trachtet, um die ägyptische Magd Hagar, die von Abraham Mutter wurde, um Ismael, dessen Name auf Gott zurückgeht, und um Sara, die auf Hagar eifersüchtig ist. Das ist der Kern der Überlieferung. Alles andere ist literarisches Beiwerk. Hier wurde Hagars Geschick in der Form von Gen. 16, dort in der Form von Gen. 21 erzählt. Im Grunde stimmen sie aber überein. Die Übereinstimmung herrscht auch betreffs des Namens Ismael, der auf Gott selbst zurückgeführt wird. Nun deutet Gen. 16,11 den Namen dahin, daß Gott Hagars Elend gehört hat. Gen. 21,17 dagegen bringt den Namen in Beziehung zum Kinde selbst. Es heißt da, Gott hat das Schreien des Kindes gehört. Auch der Engel sagt ihr, daß Gott die Stimme des Knaben gehört hat: וישמע אלהים את־קול הנער. Daß in Gen. 21,17 der Name Ismael nicht vorkommt, ist kein Beweis dafür, daß in diesem Berichte keine Deutung des Namens Ismael gegeben werden soll. Denn das Fehlen des Namens kann ein späterer Schreiber verursacht haben, der den Namen des Sohnes Hagars auf Grund von Gen. 16,15 als bekannt voraussetzte. Außerdem ist Ismael zu Genüge durch die Bezeichnung: בן־הגר in 21,9 eingeführt. Das Fehlen des Namens spricht im Gegenteil noch für eine Namendeutung. Denn wenn, wie oben gezeigt, der Verfasser voraussetzen kann, daß der Leser weiß, um wen es sich handelt, so konnte er die Namendeutung, die etwa: על־כן קרא שמו ישמעאל gelautet und ursprünglich hinter 21,18 gestanden haben mag, weglassen.

Was nun das literarische Alter der beiden Namendeutungen angeht, so wird man gut tun, die Deutung in Gen. 16,11 als die ältere anzusprechen. Denn in den Deutungen von Kindernamen zeigt sich das Bestreben, eine Beziehung zwischen dem Kinde

und dem Namengeber, meist also der Mutter, herzustellen, wie es auch natürlich ist [1]). Namengeber sind nun nach dem A.T. die Personen, für die der Namenträger von Bedeutung ist [2]), in erster Linie also die Eltern, vor allem die Mutter, weil sie als Erzeugerin des neuen Lebens in ganz hervorragender Weise mit dem Kinde verbunden ist. Die Mutter schenkt dem Kinde das Leben und hat so den ersten Rechtsanspruch auf das Kind. Diese Macht der Mutter über das Kind, die begründet ist 1. durch das Geheimnis der Erschaffung eines neuen Lebens und 2. durch die Stellung des Kindes als Eigentum der Eltern, äußert sich zu allererst im Rechte der Namengebung. Die Ursprünglichkeit dieser Auffassung vom Rechte der Namengebung ist auch dadurch betont, daß auch beim Namen Isaak neben der Deutung, die den Namen auf Jahwe zurückführt, eine Erklärung steht, die den Namen von der Mutter herrühren läßt [3]). Darum wird aus Gründen der einfacheren Erklärung die Deutung als älter und ursprünglicher anzusehen sein, die den Namen mit der Mutter in Zusammenhang bringt.

So werden wir auch hier beim Namen Ismael als die ältere Deutung die annehmen können, die durch die Deutung des Kindesnamens auf das Geschick der Mutter hinweist. Durch diese Feststellung ist vielleicht auch ein Beitrag zur Frage nach dem literarischen Alter von Gen. 16 und 21 geliefert.

16. Gen. 16,13 f.: El roi und Beer lahaj roi.

ראי bildet in Gen. 16,13 f. den Hauptbestandteil zweier Namen, nämlich אל ראי und באר לחי ראי. Gen. 16,13 f. ist eine Stelle des A.T., über die es kaum zwei völlig übereinstimmende Meinungen gibt. Zum rechten Verständnis ist vor allem auf das ראי zu achten.

Beide Namen אל ראי und באר לחי ראי werden auf das Erlebnis zurückgeführt, das Hagar auf ihrer Flucht vor Sara hatte. Jahwe hat Hagar große Verheißungen betreffs ihres

[1]) Vgl. Gen. 4,1 (Nr. 4), die Deutungen der Namen der Jakobssöhne in Gen. 29,32—30,24; 35,18 (Nr. 33—43 und 50), Manasse und Ephraim in Gen. 41,51 f. (Nr. 54,55), Moses in Ex. 2,10 und Geršom in Ex. 2,22.

[2]) Vgl. Anhang § 6. [3]) Nr. 19.

Sohnes, dem sie das Leben schenken soll, gegeben. In ihrer Gemütserregung findet sie für den Gott, der so verheißungsvolle Worte an sie gerichtet hat, als Namen nur die Worte: אתה אל ראי, der in 16,13 b mit den Worten: כי אמרה הגם הלם ראיתי אחרי ראי gedeutet wird. Der eigentliche Name dieses Gottes lautet אל ראי. Das vorangestellte אתה erklärt sich nämlich aus der Anrede Hagars an den Gott, der sich ihr gegenüber als so hilfreich erwiesen hat. Denn wir müssen diese Worte Hagars als einen Ausruf ihres Dankes und ihrer Verwunderung ansehen, in dem sie sich an den ihr so gnädig gesinnten Gott wandte. Wenn wir hier אתה in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Namen finden, so ist das eben auch ein Zeichen der lebenstreuen Wiedergabe des A.T. Außerdem legen auch andere Gottesnamen, wie אל עליון (Gen. 14,19) oder אל שדי (Gen. 17,1) diese Auffassung nahe. Mit dem Namen אל ראי ist auch die Deutung des Brunnennamens באר לחי ראי gegeben.

Die beiden Namen sind nur aus dem Zusammenhange zu verstehen, nicht aber, wenn man sie als Einzelverse einer Betrachtung unterzieht. Der Kontext besagt nun, daß die unfruchtbare Sara ihrem Gatten Abraham ihre Magd Hagar zuführt, um durch sie zu Kindern zu kommen. Hagar wird schwanger. Bei der Bedeutung der mit Kindern gesegneten Frau in Israel ist es erklärlich, wenn Sara nun von Hagar für gering gehalten wird. Sara sucht sich zu rächen, indem sie Hagar demütigt. Hagar aber entflieht ihr und gelangt zu einem Wasserbrunnen in der Wüste. Dort erscheint ihr Jahwe in der Gestalt eines Engels und fragt sie zunächst, woher sie komme und wohin sie gehe. Hagar antwortet ihm der Wahrheit gemäß, daß sie entflohen sei. Jahwe fordert sie nun auf, zu Sara zurückzukehren und sich unter ihre Hand zu beugen. Den Sohn, den sie gebären würde, solle sie Ismael nennen. Ismael, ihr Same, solle mit einer außerordentlich zahlreichen Nachkommenschaft gesegnet werden. Darauf ist Jahwe ihren Augen entschwunden. Hagar findet im ersten Augenblick als Anrede für Jahwe nur die Worte: אתה אל ראי, die zu übersetzen sind: „Du Gott, der sich meiner angenommen hat“. In dieser Übersetzung wird ראי als Part

mit Personalsuffix der ersten Person aufgefaßt [1]) und ראה durch die Bedeutung „huldvoll auf jmd. schauen", „sich jmds. annehmen" wiedergegeben [2]).

Die Übersetzung „Gott des Schauens" [3]), die grammatisch ebenfalls zulässig ist, ist hier nicht zu nehmen, da sie für unsere Stelle keinen Sinn gibt. Damit kommen wir zur Begründung unserer Übersetzung.

Die in Betracht kommenden Verse des 16. Kapitels der Genesis wollen zeigen, daß Jahwe sich in besonderem Maße der Hagar angenommen hat. Der beste Beweis dafür ist 16,11, die Deutung des Namens Ismael. Hagar will dieser offensichtlichen Fürsorge Jahwes durch den Namen des Gottes אל ראי Ausdruck verleihen. Das drängt sich dem unvoreingenommenen Leser sofort auf. Der eine Gedanke, der im Namen des erscheinenden Gottes ausgedrückt werden soll, ist also die huldvolle Behandlung Hagars durch Jahwe. Nun gibt Gen. 16,13 eine Deutung des Namens אל ראי mit den Worten כי אמרה הגם הלם ראיתי אחרי ראי. Sicherlich ist der Text verderbt. Es stört הלם, das überall „hierher" heißt. Darum wird man mit Wellhausen [4]) für הלם besser אלהים lesen. Die Übersetzung der Deutung lautete dann: „Denn sie sagte: habe ich wirklich Gott nachgesehen, der sich meiner angenommen hat?"

Der Vers ist aber auch so noch unklar und nur psychologisch verständlich. Hier spielen Anschauungen von Ex. 33,20, Ri. 6,23, herein, wonach kein Mensch leben kann, der Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen hat. So war allgemein der Glaube verbreitet, daß man nicht rein genug sei, um mit dem Allerheiligsten in Berührung treten zu können [5]). Wer es aber trotzdem wage, dem drohe Lebensgefahr. Nur am Versöhnungstage trat der Hohepriester ins Allerheiligste, um für das Volk das Opfer darzubringen. Wenn also schon das

---

[1]) Vgl. Job. 7,8.

[2]) Zu dieser Übersetzung vgl. Ex. 4,31; Ps. 9,14; 25,18; 31,8.

[3]) Holzinger in Kautzsch[4], S. 35; König, Genesis[2.3], S. 505.

[4]) Prolegomena[3], S. 339 Anm. 2.

[5]) Vgl. auch 1. Sam. 6,20.

Betreten des Allerheiligsten so furchtbar war, um wieviel mehr ein persönliches Gegenübertreten Jahwes [1]). Nun hatte Hagar dieses Erlebnis des persönlichen Verkehrs mit Jahwe, sie stand gewissermaßen am Ende ihres Lebens, und doch riß sie der Herr nicht aus dem Leben; denn sie sah ja Gott nach (ראיתי אחרי). Jahwe schaute vielmehr gnädig und huldvoll auf sie. ראה hat also auch von dieser religiösen Auffassung aus gesehen den Sinn von „huldvoll auf jmd. schauen", „sich jmds. annehmen". Der Schriftsteller, der diese Episode aus Hagars Leben zum Zwecke der Namendeutung erzählt, erinnert sich bei der Niederschrift an diese Vorstellung. Denn er ist überzeugt, daß nicht nur Jahwe Hagar, sondern auch Hagar Jahwe gesehen hat. Das wird durch das Zwiegespräch nahegelegt. Diese Deutung wird auch durch den Inhalt des Vorhergehenden gestützt, wo doch Jahwe sich offensichtlich der verstoßenen Hagar annimmt (Gen. 16,11). אל ראי deutet der Verfasser dann als „Gott, der gnädig auf mich geschaut und sich meiner angenommen hat". Der Name drückt somit den Dank und das Staunen Hagars aus und erscheint, im Zusammenhang gesehen, nicht „gezwungen" [2]).

Mit diesem Gottesnamen hängt der Brunnenname באר לחי ראי aufs engste zusammen. Er ist zu übersetzen: „Brunnen des Lebendigen (d. i. Gott), der mich sah". Durch die vorhergehende Deutung des Gottesnamens ist auch der Brunnenname erklärt.

Es bleibt jetzt noch übrig, die Verschiedenheit der Übersetzung des ראה in einem und demselben Verse zu begründen. ראי ist übersetzt worden durch „der sich meiner annahm" und ראיתי durch „sehen, schauen". Wie erklärt sich diese Verschiedenheit?

Dafür gibt es zwei Gründe. 1. Die verschiedene Übersetzung hat ihren Grund in dem Wesen der Namendeutung. Die Namendeutung, die nicht philologisch ist, beruht, wie immer wieder gezeigt werden kann, auf dem Anklange oder dem Wort-

[1]) Vgl. Deut. 5,21 ff.
[2]) Baudissin, S. 136.

spiele [1]). Es ist also kein Wunder, wenn auch hier ראה in verschiedenem Sinne gebraucht wird, ja, es ist sogar nach der „Grammatik der Namendeutungen" richtig.

2. Man kann die Frage aufwerfen, ob der Verfasser sich nicht einfach diese Worte hätte schenken können, wenn er die Bedeutung von „sich jmds. annehmen" geben wollte. Er hätte ja sagen können: „Sie hieß den Gott, der mit ihr redete: Gott, der sich meiner angenommen hat; denn sie sagte, Gott hat sich meines Elends angenommen". Die Möglichkeit einer solchen Annahme soll nicht geleugnet werden. Aber daß es nicht geschehen ist, ist trotzdem kein Beweis gegen die oben gegebene Übersetzung. Denn man darf dem Texte nicht die Lebensnähe absprechen und darf nie vergessen, daß der Verfasser mit dem Volke in Verbindung stand, und daß der Text zur Zeit der mündlichen Tradition dem Einflusse des Volkes unterworfen war. Die doppelte Bedeutung von ראה ist darum zweitens wie folgt zu erklären.

Der Verfasser ist vom Gedanken der Hilfe Jahwes zugunsten Hagars erfüllt. Denn die ganze vorhergehende Erzählung setzt diese Hilfe Jahwes voraus. Ferner nimmt der Verfasser ein persönliches Gegenüberstehen von Jahwe und Hagar an. Da erinnert er sich an Ex. 33,20, eine Stelle, die als unmittelbare Folge des Schauens Gottes den Tod ankündigt. Hagar aber lebt. Dieses Wunder mußte im Text unbedingt niedergeschrieben werden. Daher Hagars Ausruf des Erstaunens: „Habe ich wirklich Gott nachgesehen, d. h. lebe ich tatsächlich noch, obwohl ich Jahwe, der sich meiner angenommen hat, von Angesicht zu Angesicht gesehen habe?" Jahwe hat sie nicht sterben lassen, sondern hat auch in dieser großen Gefahr sich der Hagar angenommen. So dient dieser Ausruf zum Beweise der huldvollen Gesinnung Jahwes Hagar gegenüber. הגם הלם ראיתי אחרי ראי erklärt sich also als ein Einwurf und soll auch nur mit dazu beitragen, zu zeigen, wie sehr Jahwe Hagar schützte.

Ohne Konjektur geht es bei diesem Texte nicht, wie wir

[1]) Vgl. קין von קנה in Gen. 4,1 (Nr. 4); נח von נחם in Gen. 5,29 (Nr. 9); ראובן von ראה in Gen. 29,32 (Nr. 33) u. a.

sahen. Es genügt aber die Änderung von הלם in אלהים [1]). Die Korrektur Wellhausens [2]), der dazu noch vor אחרי etwa ואחי einschieben will, geht einmal von der falschen Voraussetzung aus, daß durch 16,13b der Brunnennamen באר לחי ראי erklärt werden soll. Durch 16,13b soll aber, wie כי deutlich zeigt, 16,13a, d. i. der Gottesname, erklärt werden [3]). Durch den Gottesnamen ist dann der Brunnennamen erklärt [4]). Zweitens wird eine größere Veränderung am Text vorgenommen, als es zum Verständnis nötig ist. Drittens berücksichtigt Wellhausens Vorschlag gar nicht den Zusammenhang mit 16,4—12, der zum Verständnis dieses Verses unbedingt nötig ist.

Eine Änderung des Verses beabsichtigt auch A. Greiff. Er streicht in 16,13a יהוה, so daß dann nach ihm der Satzteil lautet: ותקרא שם הרבר [5]). Die Begründung, die Greiff für seinen Vorschlag bringt, erscheint unwahrscheinlich. Denn einmal stört das „anhäufende Jahwe" nicht, da wir darin eine Parallele zu den Einleitungsworten fast jeder Namendeutung im A.T. haben. Es heißt doch gewöhnlich ותקרא שמו [6]). Dabei ist שם jedesmal durch ein Suffix näher bestimmt. So könnte man auch hier das Personalsuffix erwarten; statt dessen steht aber der Gottesname. So erscheint יהוה nicht als „anhäufend", sondern wird vom Text als Ersatz des Personalsuffixes vorausgesetzt. Es sei dabei die Möglichkeit angedeutet, daß יהוה an die Stelle eines ursprünglichen אל getreten ist. Man kann aber zweitens nicht sagen, daß der Name אל ראי es ausschließt, daß zu שם ein Gottesname als nähere Bestimmung tritt. Der neue Name soll ja nicht ein allgemeiner Gottesname sein, sondern der eines ganz bestimmten Gottes, der an einem ganz

---

[1]) S. S. 50.

[2]) Prolegomena[3], S. 339.

[3]) Man vgl. dazu 2. Chron. 20,26, wo auch zuerst der Name Emek berachah durch einen mit כי eingeleiteten Satz erklärt wird. Dann wird alles bisher Gesagte durch עליכן auf den nun nochmals genannten Namen Emek berachah bezogen.

[4]) Ähnlich E. König, Genesis[2. 3], S. 505, Anm. 3.

[5]) Das älteste Pascharituale der Kirche, S. 96.

[6]) z. B. Gen. 29,32.

bestimmten Orte wegen seines hilfreichen Eingreifens verehrt wurde.

Ein Blick auf andere Namendeutungen zeigt, daß der Partizipsatz הרבר אליה, der שם näher begründet, es nicht unmöglich macht, daß Partizipsatz und schon genau bestimmtes und auf eine ganz bestimmte Person bezogenes שם nebeneinander stehen können. Man vgl. dazu nur Gen. 38,30. Dort heißt es: „Und hernach kam sein Bruder hervor, der um seine Hand den roten Faden hatte, und man nannte ihn Zarah“ [1]). Wenn auch hier eine andere Stellung der Satzteile, wie in unserem Verse vorliegt, so ist doch gezeigt, daß eine mehrfache Bestimmung nicht ungeläufig ist. Wenn außerdem, wie Greiff betont שם, „Ersatz für einen Gottesnamen ist“, so ist es ziemlich undurchsichtig, wozu der Verfasser dann noch einen neuen Gottesnamen, nämlich אל ראי eingeführt haben sollte, wo doch der Gott, der Hagar erschienen, einen Namen, nämlich שם, hätte. Unklar ist es auch, mit welchem Rechte Greiff שם in 16,13 als „Ersatz für ‚Gott‘“ annimmt, um dann auf derselben Seite, שם als Ersatz für einen Gottesnamen aufzufassen. Damit ist es aber der Unklarheiten noch nicht genug. Nachdem Greiff eben gesagt hat, שם ist Ersatz für einen Gottesnamen, übersetzt er im folgenden Satze שם durch „Gottheit“ [2]). Damit fällt Greiff über sich selbst das Urteil.

Die Schwierigkeit der Etymologie [3]) rührt daher, weil die Namen uraltes Sprachgut sind, die erst relativ spät ihre Deutung

---

[1]) Nr. 52. [2]) a. a. O., S. 96.

[3]) Man vgl. nur die mannigfachsten Übersetzungsversuche. So übersetzt Eerdmans in den Alttest. Studien I, 42: „Hast du auch bisher hinter mir hergesehen, mein Seher?“ Gunkel, Genesis[5], S. 189: „Wahrlich hier habe ich geschaut das Ende meiner Not“. Nach König Genesis[2-3] z. St. übersetzt Kautzsch: „Lebendig ist, wer mich sieht“. König übersetzt a. a. O.: „Du bist ein Gott des Sehens ... habe ich auch wirklich dem hier nachsehen dürfen, der mich sieht?“ Wellhausen, Prolegomena[3], S. 339 denkt an Ri. 15,9—19, 2. Sam 23,11 und erklärt daraufhin Lachaj roi als Kinnlade der Bergziege. Ebenso Holzinger in Kautzsch[4], S. 35, Anm. e, als Wildochsen-Kinnbacken. Auch Gunkel, Genesis[5], S. 189 glaubt, daß ראי ursprünglich ein Tiername gewesen sei.

erfahren haben. So handelt es sich auch hier um einen alten Namen, den man auf jeden Fall zu deuten versuchte.

Die Deutung des Gottesnamens will also den Namen von dem huldvollen Erbarmen Gottes Hagar gegenüber herleiten [1]). Zweimal nahm sich Gott der Hagar offensichtlich an: einmal, als er ihr in der Wüste den Weg wies, den sie in Zukunft wandeln solle. Gleichzeitig damit zeigte sich auch zum zweiten Male seine Gnade, indem er sie am Leben ließ, obwohl sie ihn gesehen hatte. Diese beiden Tatsachen sind bei diesem Verse zu berücksichtigen. Vers 14 ist also nur psychologisch aus dem Zusammenhange von Hagars Geschick mit dem Gottesnamen El roi erfaßbar. Die Erklärung des Brunnennamens Beer lachaj roi bietet nach der Erklärung des Gottesnamens, wie bereits gesagt, keine Schwierigkeit, da er mit Vers 13 durch על־כן verbunden ist, womit auch לחי als Bezeichnung für Gott erklärt ist. Er hat danach die Bedeutung „Brunnen des Lebendigen, der mich sah".

Auf denselben Sinn läuft auch die Deutung von Frz. Delitzsch hinaus [2]), wenn er den Brunnennamen in moderner Ausdrucksweise durch „Brunnen der allgegenwärtigen göttlichen Vorsehung" wiedergibt. Nur beachtet er, wie auch Dillmann [3]), gar nicht, daß Hagars Ausspruch sich auf das letzte Ereignis, der Erscheinung Jahwes, bezieht und gleichzeitig mit ausdrückt, daß Gott ihr gnädig war und sie am Leben ließ. Heinisch [4]) beachtet auf Grund der von ihm angenommenen Textkorrektur wieder nicht den Zusammenhang mit Hagars Geschick, der aber zweifelsohne bei der Etymologie mitspricht.

Beide Namen אל ראי und באר לחי ראי haben die Eigentümlichkeit, daß sie nicht die Form haben, in der uns sonst die Namen begegnen, sondern daß sie die Form eines Satzes haben, ebenso wie יהוה יראה. Diese fürs Auge sofort wahrnehmbare zusammengesetzte Form des Namens muß ebenso geläufig gewesen sein wie der einfache Name; das geht aus

---

[1]) Vgl. dazu den Namen יהוה יראה in Gen. 22,14 (Nr. 24), wo auch Gottes fürsorgliches Eingreifen zur Namendeutung herangezogen wird.

[2]) Genesis[3], S. 378.

[3]) Genesis[4], S. 240. [4]) Genesis z. St.

Gen. 24,62 hervor, wo באר לחי ראי als Ortsname angeführt wird, das dann noch einmal in Gen. 25,11 erwähnt wird.

17. Gen. 17,5: Abraham.

In Gen. 11,27 begegnen wir zum ersten Male dem Namen אברם, der sich in Gen. 17,5 auf Jahwes Befehl in אברהם wandelt. Der Verfasser erklärt im selben Verse den Namen אברהם mit אב־המון גוים als „Vater vieler Völker". Die Deutung von Abraham als Vater einer Menge (von Völkern) ist bereits in Gen. 12,2 vorbereitet und in Gen. 17,4 gegeben. Denn schon dort bekommt Abram die Verheißung, daß ihn Jahwe zum Vater einer Menge von Völkern machen will. Gen. 17,4 lautet nämlich: אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים.

Die zahlreiche Nachkommenschaft Abrahams hat diese Deutung des Namens schon früh nahegelegt. Daß dabei die Endung von hamon und der Konsonant ר keine Beachtung fand [1]), während doch ר mit ם als רם ein häufiges Element in nordsemitischer Namengebung ist [2]), hat wenig gestört. Bei diesem Namen hatte vielmehr die sprachliche Ähnlichkeit von Abraham und ab hamon den Anstoß zu dieser Deutung gegeben. Gegen Dillmanns Auffassung [3]), es handle sich hier um ein „bloßes Lautspiel (nicht um eine Etymologie)" spricht der Text, der den Namen אברהם und die folgenden Worte אב־המון גוים durch כי verbindet; damit ist eindeutig gezeigt, daß אב־המון גוים die Erklärung für den neuen Namen sein soll, daß also eine Etymologie beabsichtigt ist.

Der neue Name אברהם stellt sich für den Verfasser der Genesis als eine Verlängerung des alten Namens אברם dar. Diese Meinung vertreten auch Gressmann [4]), Baudissin [5]) und Ed. Meyer [6]). Jedenfalls legt die Namendeutung in Gen. 17,5

[1]) Ed. König, Genesis[2.3], S. 508, Anm. 1, bezweifelt auf Grund des fehlenden ר, daß der Verfasser hier eine Etymologie hat geben wollen.

[2]) Noth S. 52.

[3]) Genesis[4], S. 244.

[4]) ZAW 30 (1910), S. 2.

[5]) S. 113.

[6]) Die Israeliten, S. 265.

die Auffassung einer Zerdehnung [1]) näher als die Annahme, daß אברהם ältere aramaisierende Dialektform für אברם sei [2]).

Ed. König meint in seinem Genesiskommentar [3]), diese Zerdehnung sei aus dem Wunsche entstanden, אב „Vater" mit einem Wort für „Menge" zu verbinden, das רהם gewesen sein kann. Er verweist dabei auf das arabische rubâm „numerus copiosus". Gewiß ist diesem Gedanken Königs Beachtung zu schenken. Nach Hommel [4]) kam es zur Namendeutung durch den Sprachwandel. Der ursprüngliche Name war nach ihm Abrâm. Neben der Schreibung Abrâm soll es auch die Schreibart Abrahm (sprich Abrâm) gegeben haben. Als man diese Schreibart nicht mehr verstand, habe man daraus Abraham gemacht und fügte dann die Deutung ein. Leider gibt Hommel keine Belege für die Schreibart Abrahm, so daß seine Annahme mindestens fraglich bleibt. Zur Erklärung, wie es zur Deutung des Namens Abraham kam, ist Hommels Annahme auch nicht nötig. Man halte vielmehr fest, daß sich alle darin einig sind, daß Abraham eine jüngere Zerdehnung des älteren Abram ist, die nur sprachgeschichtlich zu erklären ist. Diese Umwandlung von Abram zu Abraham suchte sich nun das Volk auf seine Art zu begründen. Da es nun einmal die gelehrten Regeln der Sprachwissenschaft nicht kennt, half es sich durch die vorliegende Namendeutung [5]).

Wenn nun die vorhin erwähnten Ergebnisse moderner Forschung zu Recht bestehen, so sind אברם und אברהם nicht, wie Skinner [6]) es will, als zwei verschiedene, sondern als eine und dieselbe Person aufzufassen, so wie es unser Text auch tut.

---

[1]) Eine solche „Zerdehnung" haben wir vielleicht auch in אלהים für אלים und אמהות für אמות zu sehen.

[2]) Siegfried und Stade, Wörterbuch, S. 6b.

[3]) 2·3 S. 508 f.

[4]) Die altisraelitische Überlieferung, 1897, S. 277.

[5]) Es muß einem eigenen Abschnitt vorbehalten bleiben, die Gründe, die zu den einzelnen Namendeutungen führten, zusammenzustellen, systematisch zu untersuchen und auszuwerten. Im Laufe der Darstellung der Namendeutungen selbst kann nur gelegentlich auf diese so wichtige und bedeutende Frage eingegangen werden. S. Anhang § 1.

[6]) Genesis, S. 292 f.

Daß im Namen Abrams und auch Sarais ה „der Grundbuchstabe des Namens יהוה“ [1]) vorkommt, ist reiner Zufall.

Eine eigne Übersetzung der Deutung des Namens אברהם bietet A. Gerson [2]). Wie diese Broschüre die „Abrahamslegende“ völlig willkürlich in die nachexilische Zeit hineindatiert, so findet auch die Namendeutung in Gen. 17,5 eine willkürliche Übersetzung. Gerson übersetzt: „Dein Name soll ferner nicht ‚Abram‘ (Vater des Hohen, Vornehmen genannt werden; dein Name sei ‚Abraham‘ (Vater der Menge, der Plebs, des Volkes); denn zum Vater der Menge des Volkes mache ich dich“ [3]). Zur Übersetzung von אברהם hat Noth [4]) alles Erforderliche gesagt. Gersons Übersetzung „Vater des Hohen, Vornehmen“ ist danach abzulehnen. Aber auch seine Übersetzung von אב־המון גוים „Vater der Menge des Volkes“ ist nicht haltbar. Denn der Plural גוים verlangt auch eine Übersetzung durch einen Plural, also „Völker“. Die Annahme eines Plurals „mit der Bedeutung eines kollektivistischen Singulars“ ist durch nichts gerechtfertigt. Die Berufung auf Gen. 28,3; 35,11; 46,3 und 48,4 ist unmöglich, da dort nicht vom Volke im Sinne von Plebs die Rede ist, sondern von der Gesamtheit des Volkes, dem Volke schlechthin (Gen. 46,3). Außerdem haben wir in Gen. 28,3 und 48,4 קהל עמים stehen, das sich auf die Gesamtheit nicht nur eines Stammes, sondern der Stämme bezieht. גוי in Gen. 35,11 ist Variante zu dem sofort darauf folgenden קהל גוים (Gen. 35,11), das in Nachahmung an unsere Stelle (Gen. 17,6) gewählt ist, da גוים nicht auf die israelitischen Stämme paßt [5]). Gen. 46,3 bringt לגוי גדול und kann auch nicht in der Bedeutung von plebs aufgefaßt werden, wie bereits

---

[1]) Fr. Delitzsch, Neuer Commentar über die Gen., S. 292.

[2]) Abraham, Eine politische Legende. Filehne 1908.

[3]) a. a. O., S. 8. Gerson begründet diese Übersetzung durch die Namendeutung von Abraham, was völlig unmöglich ist, da wir keine philologische Erklärung mit Hilfe der volkstümlichen Etymologie geben können.

[4]) S. 66 ff. Danach kann man in den mit אב zusammengesetzten Namen keine stat. constr. Verbindung sehen. Ebd. S. 67.

[5]) Vgl. Procksch, Genesis$^{2\cdot 3}$, S. 540.

oben gesagt wurde. In allen Fällen handelt es sich um die Gesamtheit der vielen Stämme, so daß גוים Plural mit pluralischer Bedeutung ist. Dann ist aber stets die Gesamtheit des Volkes gemeint und nicht nur die plebs misera. Damit verlieren die Stellen die Beweiskraft, die Gerson ihnen für unsere Stelle zuschreibt, und die Übersetzung des גוים durch „Menge" = plebs ist ungerechtfertigt. Gersons Übersetzung ist also dem Texte nach ebenso wenig wie dem Sinne nach zu halten.

Wenn Gerson durch seine Übersetzung zu der Ansicht kommt, mit המון גוים, der Nachkommenschaft Abrahams, sei nur das Volk Israel gemeint, so übersieht er Gen. 17,2, wo Gott Abraham reichen Kindersegen verspricht [1]). Gerade darauf liegt ja der Ton der Namendeutung. Abraham, der bisher außer Ismael keine Nachkommenschaft hat, soll trotzdem zum Stammvater vieler werden, soll also eine sehr große Nachkommenschaft haben. Er, der bisher fast gar nicht mit Kindern gesegnet war, soll der Stammvater einer Menge von Völkern sein. So steht nach dem Text Kap. 25 und 17,5 der Genesis im engsten Zusammenhange. Diese Meinung drängt sich dem unvoreingenommenen Leser auf. Außerdem hätte der Verfasser der Genesis, wenn er in der Verheißung nur eine Beziehung auf das Volk Israel gesehen hätte, dem auch stärkern Ausdruck gegeben. Die Namendeutung aber fordert die Übersetzung „Vater einer Menge von Völkern". Die Genesis deutet also אברהם durch אב־המון גוים, als Vater einer Menge von Völkern, eine Verheißung, die auch durch Ismael und Isaak in Erfüllung ging.

18. Gen. 17,15: Sara.

Für den Namen שׂרה, den Abraham seiner Frau שׂרי auf Jahwes Befehl zulegt, gibt die Genesis in der sonst geläufigen Form keine Deutung, so daß auch Skinner [2]) meint, es läge keine Etymologie vor. Nun läßt aber der folgende Vers darauf schließen — und es wird auch die Absicht des Verfassers gewesen

[1]) Vgl. dazu W. Caspari, Abrams Berufung, in, Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 52 (1919), S. 328.

[2]) Genesis, S. 295.

sein, auf diese Weise eine Etymologie von שׂרה zu geben — daß der Name Sara „Fürstin" bedeutet, da ja aus ihrer Nachkommenschaft Könige hervorgehen sollen[1]). Diese Etymologie ist das Seitenstück zu der Abrahams. So hält auch Gressmann[2]) Sara und Sarai nur für dialektisch verschiedene Formen. Die Parallele zur Deutung des Namens Abraham in Gen. 17,5 ist dann vollständig. שׂרה ist also als Nebenform zu שׂרר aufzufassen, das man am besten mit „herrschen" übersetzt. Diese durch den Text nahegelegte Deutung kommt auch der philologischen Bestimmung nahe [3]).

Sara ist der neue Name gegeben worden, nicht um jeden Zweifel auszuschließen, daß Abraham durch sein Weib Sarai leibliche Nachkommenschaft erhalten werden[4]), sondern wegen der Könige und Fürsten, deren Stammutter sie sein soll.

Die Deutungen der Namen Abraham und Sara zeigen, wie fern den Israeliten zur Zeit der Niederschrift der heiligen Bücher und auch eine geraume Zeit früher der Gedanke lag, in Abraham den Gott von Mamre und in Sara die Göttin Šarajat zu sehen, eine Ansicht, die besonders Ed. Meyer[5]) zu erweisen sucht.

19. Gen. 17,17 und 21,6: Isaak.

Ebenso wie der Sohn der Hagar auf Befehl Jahwes den Namen bekommt, so wird auch dem Sohne, den Sara dem Abraham schenkt, auf Jahwes Anordnung ein Name gegeben. In Gen. 17,17 begegnen wir zum ersten Male einer Deutung des Namens Isaak. Gott hat Abraham einen Sohn von Sara verheißen. Abraham aber hält es für unglaubwürdig, daß ihm, dem Hundertjährigen, von der neunzigjährigen Sara noch ein Sohn geboren werde, und muß darum lachen (ויצחק). Damit ist die Deutung für den Namen יצחק gegeben, den Gott für Saras Sohn bestimmt hat, und der in Gen. 17,19 genannt wird. Der Name יצחק (er lacht) ist hier auf das ungläubige Lächeln Abrahams zurückgeführt.

---

[1]) So auch Heinisch, Genesis, S. 239.

[2]) Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, in ZAW 30 (1910), S. 5 f. [3]) Noth, S. 191 f. [4]) Strack, Genesis z. St.

[5]) Die Israeliten, S. 267.

Die Annahme einer Deutung des Namens Isaak in Gen. 17,17 ist begründet. Denn einmal geht das Wortspiel auf den Inhalt des Namens ein. Dann steht auch das erklärende ויצחק in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Namen selbst, der in 17,19 so früh als nur möglich genannt wird. Sehr wesentlich ist dabei, daß sofort beim ersten Vorkommen des Namens Isaak diese erklärenden Worte zu finden sind.

Eine andere Deutung des Namens Isaak wird uns in Gen. 21,6 gegeben. Nach Gen. 21,6a deutet Sara den Namen Isaak dadurch, daß sie sagt: „Gott hat mir ein Lachen bereitet" צחק עשה לי אלהים. Damit meint Sara ihre Freude darüber, daß sie noch in so hohem Alter einem Sohne das Leben schenken konnte. Dank gegen Gott bestimmte sie also zu diesem Namen ihres Sohnes. In dieser Deutung — der Beweis dafür, daß es sich um eine Deutung handelt, liegt allein schon in der engen Verbundenheit mit dem in Gen. 21,3 genannten Namen Isaak — hört man nichts von jenem ungläubigen Lächeln Saras, das uns in Gen. 18,12 ff. berichtet wird.

Die gleiche Deutung des Namens Isaak finden wir noch in Gen. 21,6b in den Worten: כל־השמע יצחק־לי „jeder, der davon hört, wird mir zulachen" [1]). Auch hier bedeutet der Name יצחק für den Verfasser „er lächelt". Den Grund für diesen Namen aber sieht er in den eben genannten Worten Saras. Auch hier soll wie in 21,6a das Lachen ein Ausdruck der Freude sein, daß Sara noch in so hohem Alter einem Kinde das Leben schenkt. Diese Deutung weist auf die Zukunft hin (wird lachen). Die Übereinstimmung mit der grammatischen Form ist aber als bloßer Zufall anzusprechen.

Nach den zwei Deutungen rührt also Isaaks Name „er lacht" her:

1. vom ungläubigen Lachen Abrahams, Gen. 17,17.
2. vom Lachen als Ausdruck der Freude Saras und der Leute, daß Sara noch in so hohem Alter Mutter wurde Gen. 21,6.

---

[1]) 𝔊 hat συγχαρεῖταί μοι; It. congratulabitur mihi; V corridebit mihi.

Mit keinem Worte erwähnt aber die Genesis die Ansicht, daß Isaak ein Gott sei, dessen Name „er lacht", mehr des furchtbare Hohnlachen über seine Feinde als ein gnädiges Lächeln ausdrückt [1]).

20. Gen. 19,17—22: Lot.

Die Genesis bringt den Namen Lot in Zusammenhang mit dem Zeitwort מלט. Es wird zwar keine direkte Deutung des Namens Lot gegeben, wie wir sie von anderen Deutungen gewohnt sind, sondern zur näheren Bestimmung des Namens wird ein Wortspiel herangezogen. Trotzdem kann man von einer Namendeutung reden. Bei der besonderen Stellung, die die Namen in der orientalischen Geisteshaltung einnahmen, darf nämlich gesagt werden, daß der Verfasser dadurch, daß er immer wieder an den Namen anspielte, auch den Namen erklärt wissen wollte. Diese Behauptung ist um so berechtigter, als doch im Wortspiel mit dem Namen Lot das Verbum nur in einer Bedeutung, nämlich המלט = retten, gebraucht wird. Es handelt sich um die Verse Gen. 19,17—22, in denen fünfmal מלט gebraucht wird. Vers 17 bringt zweimal die Form המלט, Vers 19 להמלט, Vers 20 אמלטה und Vers 22 המלט. Wenn schließlich der Verfasser den Namen Lot auch nicht unmittelbar in Verbindung mit מלט setzt, so mag darin ein schriftstellerisches Mittel zu sehen sein, das den Leser veranlassen soll, selbst die erklärende Beziehung des Zeitwortes מלט zum Namen לוט herzustellen. Der Name Lot wird nun mit folgendem Ereignis in Verbindung gebracht.

Lot ist auf der Flucht aus Sodom. Seine beiden Gäste haben ihn aus der Stadt herausgebracht und mahnen ihn, sein Leben zu retten und nicht hinter sich zu schauen. Vor der Vernichtung, die Sodom treffe, solle er sich auf einen Berg flüchten. Lot entgegnet ihnen, er könne sich nicht auf den Berg retten (להמלט ההרה), da er fürchte, nicht genug Kraft zu haben. Da erblickt er eine kleine Stadt, in die er sich retten will (אמלטה), wozu er die Erlaubnis und sogar den Auftrag bekommt (המלט

[1]) E. Meyer, Geschichte des Altertums I, 2², S. 371. Meyer scheint dabei von Ps. 2,4 beeinflußt zu sein.

שׁמה). Der Name Lot hat auf Grund dieses eindeutigen Wortspiels die Bedeutung „Geretteter".

Die Ableitung des Namens Lot aus dem Arabischen, die Hugo Winckler [1]) geben will, ist dem alttestamentlichen Schriftsteller unbekannt. Im übrigen kann auch H. Wincklers Deutung als „Aufgenommener" vom arabischen lâṭa nur als volkstümliche Deutung aufgefaßt werden, also auf keinen Fall höher bewertet werden, als die alttestamentliche, da auch Wincklers Namendeutung auf ein Wortspiel in einer Erzählung zurückgeht [2]).

21. Gen. 19,22: Ṣoar.

Mit der Erzählung, die eben beim Namen Lot berichtet wurde, hängt auch die Deutung des Stadtnamens Ṣoar aufs engste zusammen. Die Stadt, die Lot für sich und seine Familie als Rettungsstelle erbittet, da er fürchtet, keine Kräfte für die Flucht auf den Berg zu haben, nennt man צוער. Der Verfasser leitet den Namen der Stadt von der Bezeichnung ab, die ihr Lot in Gen. 19,20 gibt, nämlich von מצער „Unbedeutendes", „Kleinigkeit". Die Stadt heißt also deshalb צוער, weil Lot sie klein nannte, als er sie durch sein Bitten vom Untergang rettete und für sich als Zufluchtsstätte erbat. Die Deutung redet nur von der territorialen Kleinheit, nicht aber von einer Kleinheit der Vergehen [3]). Nach Gen. 14,2 hieß צוער ursprünglich בלע.

22. Gen. 19,37 f.: Moab und Ben-ammi.

In Gen. 19,37—38 werden Moab und Ben-ammi eingeführt. Ihre eigentümlichen Namen werden durch die Erzählung ihrer Erzeugung begründet. Von der Vernichtung, die über Sodom und Gommorha hereinbrach, ist nur Lot mit seinen beiden Töchtern übriggeblieben. Die Familie droht auszusterben. In dieser Not beschließen die Töchter, ihren Stamm durch den Umgang mit ihrem eignen Vater zu erhalten. Sie führen ihr Vorhaben

[1]) Altorientalische Forschungen, 2. Reihe, Bd. I, S. 87—89. Winckler beruft sich dazu auf Stucken, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter, 2 Bde. II unter Lot.

[2]) Vgl. Winckler a. a. O., S. 87.

[3]) Dillmann, Genesis[4], S. 256; Strack, Genesis, S. 63.

aus und gebären aus der Verbindung mit ihrem Vater zwei Söhne. So wird die Deutung dieser beiden Namen bereits in 19,31 ff. gegeben, und der Verfasser fügt bei der Einführung dieser beiden Namen nur hinzu, wessen Volkes Stammväter die beiden Söhne waren. מואב erklärt die Genesis demnach als „vom Vater", also מ־אב. Schon in den Versen 19, 32. 34 und 36 wird an die Etymologie durch מאבינו und מאביהן angespielt. Diese Anspielungen zeigen zur Genüge, daß der Verfasser beim Namen an eine Etymologie מ־אב und nicht an מי־אב [1]), d. i. „Samen des Vaters" gedacht hat; denn מ־אב ist das einfachere. Bei den Namendeutungen im A.T. hat man aber entsprechend ihrem Charakter als Volksetymologien stets das Einfachere vorzuziehen. Außerdem finden wir in 𝔊 den Zusatz: λέγουσα ἐκ τοῦ πατρός μου, der die Etymologie ganz klar wiedergibt.

בן־עמי wird gedeutet als „Sohn meines Volkes". Der Sinn der Deutung besteht in der Anzeigung der Vaterschaft. בן־עמי wird man also im Sinne des Verfassers als „Sohn meines Verwandten" übersetzen, zumal auch im Arabischen „Volk"-„Blutsverwandter" gesetzt wird [2]). Gleichzeitig ist es für den Verfasser eine Gelegenheit, einen Hinweis auf die Abstammung der Völker zu geben, die bei Israel im schlechten Rufe standen [3]). Denn bei den sittlichen Anschauungen von Lev. 20,10 ff. einerseits und der Feindschaft mit Moab und Ben-ammi anderseits (Deut. 23,4—5) kann die Erwähnung der Abstammung dieser zwei Völker nur aus der Verachtung und der Verurteilung herrühren, die man der Blutschande entgegenbrachte Die Erzählung braucht gar nicht in den zwei Völkern infolge des Stolzes, nur eignes Blut zu haben, entstanden sein [4]), sondern die Namen selbst mögen den Israeliten den Anstoß zu dieser Erzählung gegeben haben. Man sah darin eine Möglichkeit, zu zeigen, daß Moab und Ben-ammi unreine Völker sind und daß man sie auf Grund

---

[1]) Delitzsch, Neuer Commentar, S. 312; Strack, a. a. O., S. 64; Yahuda, Die Sprache des Pentateuch, S. 260.

[2]) Vgl. Th. W. Juynboll, Über die Bedeutung des Wortes ‚ammi' in Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstage, S. 353 ff.

[3]) Deut. 23,4—5. [4]) Procksch, Genesis[2. 3] z. St.

ihres blutschänderischen Ursprungs verachtet. Auch Deut. 2,19 spricht nicht gegen unsere Erklärung, wo ihnen ihre Blutverwandtschaft mit Lot zum Vorteil gereicht. Denn das verbietet nicht eine Feindschaft und völlige Trennung der Völker. Außerdem sollen diese Stämme in ihrem Nationaldünkel, als seien sie eine ungemischte Rasse, getroffen werden [1]).

Man kann doch nicht von diesen Deutungen, besonders nicht von מואב, sagen, daß sie gezwungen seien [2]). Denn מואב kennzeichnet doch ganz deutlich, daß der eigene Vater Gatte war. Nach diesen Etymologien sind Lots Töchter der Meinung, daß alle Menschen untergegangen sind, und sie das Menschengeschlecht nur durch den Umgang mit dem eignen Vater erhalten können. Damit ist auch gesagt, daß das A.T. diesen Verkehr der Töchter mit dem Vater nicht brandmarken will, da er zwangsläufig bedingt war. Unberührt davon bleibt aber trotzdem das Urteil der späteren Zeit, die durch diese Abstammung die Minderwertigkeit der Stämme Moab und Ammon begründet. Dieses letzte Urteil entspricht ganz der Anschauung von Gen. 9,20 ff., wo das unschamhafte Verhalten Chams mit dem Fluche belegt wird.

23. Gen. 21,22 ff.; 26,32 f.: Beerseba.

In Gen. 21,14 begegnet uns der Name באר שבע, der in der Episode von Gen. 21,22 ff. gedeutet wird. Abraham und Abimelech leben nebeneinander. Da aber Abraham von Gott offensichtlich gesegnet wird, fürchtet Abimelech Abraham und will sich sein Wohlwollen durch einen Schwur sichern. Abimelech geht also zu Abraham. Abraham ergreift diese Gelegenheit, um sich durch einen Gegenschwur Abimelechs den Brunnen zu sichern, den ihm Abimelechs Knechte mit Gewalt weggenommen haben. Zu diesem Zwecke stellt Abraham sieben (שבע) Lämmer besonders zur Seite. Auf die verwunderte Frage Abimelechs, was die sieben Lämmer bedeuten sollen, erklärt ihm Abraham, diese Lämmer müsse Abimelech von ihm nehmen, damit es für ihn ein Zeugnis sei, daß er den Brunnen gegraben habe, er also

[1]) König, Genesis[2. 3], S. 532.

[2]) Dillmann, Genesis[4], S. 261; Skinner, Genesis, S. 314.

Besitzerrechte geltend machen könne. Es kommt zum gegenseitigen Schwur und Vertrag. Darum heißt jene Stätte באר שבע, weil sie dort einander geschworen haben נשבעו. Gen. 21,31 deutet also באר שבע als „Schwurbrunnen".

Vielleicht hätte man auch im Hinblick auf Gen. 21,28 ff. eine Deutung des Namens durch שבע sieben erwartet. Procksch[1]) hilft sich, indem er על־כן rückwärts greifen läßt und 31 a übersetzt: „Darum nennt man jene Stätte Siebenbrunnen". Dann fügt er hinzu „und nannten jene Stätte Beerseba" und fährt fort „weil beide dort geschworen hatten". Dazu wird Procksch durch seine Quellenscheidung veranlaßt, die mit Rücksicht auf Gen. 26,33 gezwungen erscheint. Auch Joh. Pedersen[2]) nimmt eine doppelte Deutung an. Ebenfalls setzt Yahuda[3]) voraus, daß 21,28 ff. eine Deutung des Namens באר שבע geben will. Dagegen ist zu sagen, daß שבע in 21,28 ff. nur ein Wortspiel ist, das nicht so sehr aus der Absicht des Verfassers, sondern mehr kulturgeschichtlich zu erklären ist. Denn שבע heißt eigentlich „sich besiebnen"[4]), da ja bei jedem Bündnis die Zahl sieben eine Rolle spielte. Von diesem jedem Schwur innewohnenden Momente hat es die Bedeutung „schwören" bekommen. Wellhausen[5]) vermutet den Zusammenhang von שבע und Eid auf Grund der häufigen Wiederholung des Satzes, der bei ernsthaften Eiden geschworen werden soll. Gen. 21,28 ff. benutzt nun die kulturgeschichtliche Tatsache der Bedeutung der Zahl sieben zum Wortspiele. Denn Gen. 21,28—30 spricht von sieben und 21,31 von schwören. Daß außerdem durch Gen. 21,28—30 keine Deutung von באר שבע beabsichtigt sein kann, wird aus dem Inhalt erkenntlich, der die sieben (שבע) Lämmer nur als einen Teil des Vertrags hinstellt. Die Hauptsache aber ist der Schwur, so daß es ganz klar ersichtlich ist, daß eine Deutung von Beerseba als „Schwurbrunnen" beabsichtigt ist. Auch eine Überlegung über die Quellenscheidung spricht dagegen.

---

[1]) Genesis[2. 3], S. 139. [2]) Der Eid, S. 4.
[3]) Die Sprache des Pentateuch, S. 257.
[4]) König, Wörterbuch[4. 5], S. 480.
[5]) Reste arabischen Heidentums[2], S. 186.

Gen. 21,28—30 und 26,33 werden J zugeschrieben: Soll nun derselbe Verfasser zwei verschiedene Deutungen desselben Namens geben wollen? Denn in Gen. 21,28—30 würde der Name durch die sieben Lämmer und in 26,33 durch den Wasserüberfluß oder den Schwur, wie einige annehmen, begründet werden. Das ist kaum anzunehmen. Daraus folgt, daß 21,28—30 keine Deutung von Beerseba sein will.

Dillmann verwendet den ganzen Text Gen. 21,28—31, indem er übersetzt [1]): „weil dort beide bei sieben Dingen sich verpflichteten oder schwuren". Auch Murillo setzt beide Übersetzungen gleich: „pozo del puramento que pozo de las siete (corderas)" [2]). So richtig dem Sinne nach diese Übersetzungen der Namendeutungen der Genesis sein mögen, so wenig entsprechen sie dem Sinne, den der Verfasser in dem Namen Beerseba sah. Denn der Text besagt ausdrücklich, daß der Ort deshalb Beerseba heißt, weil Abraham und Abimelech dort einander schwuren.

Die zweite Deutung von Beerseba gibt Gen. 26,32f. Dem Isaak wird von seinen Knechten, die er einen Brunnen hat graben lassen, berichtet, daß sie Wasser gefunden hätten. Daraufhin nennt Isaak den Brunnen שִׁבְעָה, das heißt „Überfluß", und die (in der Nähe liegende) Stadt erhielt den Namen בְּאֵר שֶׁבַע „Brunnen des Überflusses". Zum näheren Verständnis sei bemerkt, daß es sich um den vierten Brunnen handelt, den Isaaks Knechte gegraben haben. Isaak hat nun nach anfänglichem Mangel und nach den vorangegangenen Streitigkeiten — vgl. die Brunnennamen Esek und Sitnah in Gen. 26,20 und 21 [3]) — Wasser im Überfluß und nennt darum den Ort „Brunnen des Überflusses". Das ist die Übersetzung, wie sie der Sinn der Erzählung verlangt [4]). Diesen Sinn liest auch Yahuda [5]) aus dieser Deutung, wobei er auf ägyptische Parallelen verweist, in denen Wasser von sieben Ellen Tiefe

---

[1]) Genesis[4], S. 271. [2]) Genesis, S. 600. [3]) Nr. 29 und 30.

[4]) Vgl. auch Joh. Hehn in der Martifestschrift, S. 135, und in Siebenzahl und Sabbat, S. 85f.

[5]) Die Sprache des Pentateuch, S. 257 f.

als besonders segensreich gilt. Die zweifelsohne im Namen enthaltene Zahl sieben שבע veranlaßte H. Grimme [1]), Beerseba als „Plejadenbrunnen" zu übersetzen, wobei er an die Plejaden denkt. Ähnlich übersetzen Kittel [2]) den Namen durch „Brunnen von sieben Geistern" und Jirku [3]) durch „sieben Gottheiten", wobei auf die babylonische „Siebengottheit" verwiesen wird. Diese Übersetzungen scheitern aber an der alttestamentlichen Gottesauffassung und an den von Hehn gegebenen Resultaten [4]).

Es wird nun aber in Gen. 26,26 ff. auch von einem eidlichen Vertrage zwischen Abimelech und Isaak erzählt. Eines Tages kommt nämlich Abimelech mit Achusat, seinem Rat, und mit Pichol, seinem Feldherrn, zu Isaak, der über den Besuch erstaunt ist. Abimelech klärt ihn bald über den Zweck ihres Besuches auf. Sie hätten gesehen, daß Jahwe mit ihm sei, und hätten nun beschlossen, mit ihm einen eidlichen Vertrag zu schließen, um vor ihm sicher zu sein. Isaak geht auf diesen Vertrag ein, und am nächsten Morgen schwören sie einander (ויִּשׁבעוּ). Diese Erzählung gab nun den Anlaß, den Brunnennamen in Gen. 26,33 שׁבעה in Zusammenhang mit שׁבע „schwören" zu bringen und daher שִׁבְעָה zu punktieren [5]). So lesen auch 𝔊, Targum Onkelos, die arabische Übersetzung des Pentateuchs des R. Saadia ben Josef al Fajjumi [6]). Skinner [7]) glaubt, שִׁבְעָה sei ein Kompromiß von שִׁבְעָה und שָׁבַע Die Lesart שִׁבְעָה finden wir bei M, Aq., Sym. und V. Nun wird aber auf Grund des Zusammenhanges von Gen. 26,33 mit dem Erscheinen der Knechte in Gen. 26,32 und im Hinblick darauf, daß auch die anderen Brunnennamen (Gen. 26,20—21) sich auf Ereignisse beziehen, in denen der Brunnen im Mittel-

---

[1]) Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult, S. 62.

[2]) Geschichte des Volkes Israel² I, 216.

[3]) Bei Ed. König, Genesis²·³, S. 546.

[4]) Siebenzahl und Sabbat, in, Leipziger Semitistischen Studien II, 5.

[5]) Dillmann, Genesis⁴, S. 308; Delitzsch, Neuer Kommentar zur Genesis, S. 365; Murillo, Genesis, S. 652; Hetzenauer, Genesis, S. 394 f.; König, Genesis²·³, S. 585.

[6]) Hrg. von J. Derenbourg, Paris 1893.

[7]) Genesis, S. 367.

punkte steht, mit M, Aq., Sym und V שִׁבְעָה zu lesen sein. Der Name wird hier also als „Brunnen des Überflusses" gedeutet.

Daneben ist auch die Übersetzung „Siebenerbrunnen" durchaus möglich, bietet aber dasselbe Resultat. Allerdings bedeutet dann „Siebenerbrunnen" nicht, daß er der siebente Brunnen sei, den Isaak nun im Besitz hat, sondern in „sieben" liegt der Begriff der Fülle. In diesem Sinne ist hier „sieben" zu verstehen, und dann erhalten wir denselben Sinn, den auch die Übersetzung „Brunnen des Überflusses" wiedergibt. Die Zahl sieben spielt bei den Israeliten eine besondere Rolle als eine runde Zahl, zur Bezeichnung jeder kleinen Mehrheit unter zehn [1]). Ferner galt sie als heilige Zahl [2]). Für unsere Deutung ist es von Wichtigkeit, daß Hehn die Grundbedeutung von שבע mit Rücksicht auf babylonischen wie alttestamentlichen Sprachgebrauch als „Fülle, Vollkommenheit" bestimmt [3]). So erhalten wir auch bei einer Übersetzung von באר שבע durch „Siebenerbrunnen" in Gen. 26,33 die Bedeutung von „Brunnen des Überflusses".

Ein Vergleich mit Gen. 21,22ff. ergibt, daß 21,31 באר שבע durch שבע „schwören" deutet, daß aber in den vorhergehenden Versen 21,28—30 שבע „sieben" zum Wortspiel benutzt wird. Damit ist auch die Verbindung zwischen sieben und Schwur, die Pedersen vermißt [4]), hergestellt. In der zweiten Deutung von באר שבע in Gen. 26,33 wird שבע (eigentlich שבעה) benutzt, während die vorhergehenden Verse ein Wortspiel mit שבע „schwören" bringen.

Freilich kommt es bei der verschiedenen Bedeutung, die שבע hat, auf dieselbe Deutung des Namens heraus, aber es ist doch festzuhalten, daß Gen. 21,31 und 26,33 den Namen באר שבע verschieden deuten, und zwar 21,31 als „Schwurbrunnen" und 26,33 als „Brunnen des Überflusses".

---

[1]) Gesenius, Wörterbuch[18], S. 818.

[2]) J. Hehn, Der israelitische Sabbat in BZ II, 12, S. 3.

[3]) a. a. O., S. 13. Martifestschrift, S. 130 ff. Vgl. auch ders., Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A.T. in, Leipziger Semitistischen Stud. II, 5, S. 4, 16 und 78 ff.

[4]) Der Eid, S. 6.

24. Gen. 22,14: Jahwe jireh.

Abraham nennt den Ort, wo er gewillt war, seinen Sohn Isaak zu opfern und wo Gott seine Bereitwilligkeit sieht: יהוה יראה „Gott sieht" oder auch „Gott sorgt". Beide Übersetzungen finden ihre Begründung in der Übersetzung des ראה[1]) und im Zusammenhang. Es wird im Sinne des Verfassers liegen, wenn wir hier die zweite Übersetzung „Gott sorgt" bevorzugen. Als Beweis dafür sei gesagt, daß der Verfasser schon in Gen. 22,8 auf diese Bedeutung anspielt. Abraham gibt nämlich seinem Sohne auf die Frage nach dem Opfertiere die Antwort: אלהים יראה־לו השה לעלה „Gott wird sich ein Opfertier ersehen", oder „Gott wird für ein Opfertier sorgen" [2]). Näher aber liegt die Begründung dieser Übersetzung (Gott sorgt) durch das unmittelbare Erlebnis, das Abraham bei diesem Opfer hatte. Gott will nicht das Opfer der Hinschlachtung Isaaks. Abraham aber muß ein Opfer darbringen. So wie Gott für das ursprüngliche Opfer selbst gesorgt hat, indem er Isaak als Opfergabe bestimmte, so sorgt er jetzt für den Ersatz durch den Widder. Bei Vers 14b יהוה יראה mag der Verfasser an den in Vers 2 genannten Namen המריה gedacht haben, wollte aber keine Deutung dieses Namens geben [3]). Mit der Namendeutung von Gen. 22,14 — in der Tat handelt es sich um eine Namendeutung und nicht um die Deutung eines Sprichwortes [4]) — begegnet uns die eigentümliche Namenform, daß der Name aus zwei getrennten Bestandteilen besteht. Denn mit Ausnahmen weniger Namen sehen wir sonst das Bestreben verwirklicht, den Namen als etwas Einheitliches vorzulegen, wobei die einzelnen Bestandteile verkürzt werden, wie in den mit Jahwe zusammengesetzten Namen [5]). Nun könnte man analogerweise schließen, daß יהיה יראה gar nicht der Name sei [6]), sondern daß auch

---

[1]) Vgl. Gen. 39,23; Ex. 4,31; Ez. 9,9.

[2]) ראה = ersehen = sorgen.

[3]) Vgl. Delitzsch, Neuer Kommentar zur Genesis, S. 327 f.; Strack, Genesis, S. 72.

[4]) Skinner, Genesis, S. 330. [5]) z. B. Josua, Joel u. a.

[6]) So Skinner a. a. O.

hier der Name noch genannt werden wird. Zur Klärung dieser Frage bleibt nur der Text, der aber selbst viele Rätsel enthält. Gunkel[1]) empfiehlt einen Namen יריאל, E. Sellin[2]) dagegen den Namen אריאל, den alten Namen des Heiligtums auf dem Zion. Diesen Gedanken greift Böhl auf[3]). Er fordert diesen Namen auf Grund der Wortspiele „Abraham ist gottesfürchtig: jere'êl; er sieht einen Widder: jar'-ajl; Gott sieht: jir'e-êl; Gott erscheint: Jera'e-êl. Die Meinung war, daß der Hörer oder Leser aus den Anspielungen den Namen des Heiligtums raten sollte. Wir erwarten am Schluß: ‚Darum nannte er die Stätte Ariel'. Hier hat nun aber der letzte prophetische Bearbeiter wieder eingegriffen, welcher für die Wortspiele kein Interesse mehr hatte. Der Name Ariel erschien ihm und seinen Gesinnungsgenossen verwerflich (vgl. Jes. 29,1f.): also ersetzte er ihn — ohne sich um die Wortspiele zu bekümmern — schon gleich am Anfang der Erzählung (Vers 2) durch das in späterer Zeit nach 2. Chron. 3,1 gebräuchlichere Moria" [4]).

Dieser Schluß Böhls erscheint bestechend, aber nicht zwingend. Denn die angeführten Wortspiele begründen ebenso gut den Namen יהוה יראה, wenn auch zugegeben werden muß, daß der Anklang bei der Annahme eines Namens Ariel viel größer ist. Da aber die Wortspiele keine Gesetzmäßigkeiten kennen, so ist nicht einzusehen, warum das Wortspiel nicht auf יהוה יראה eingestellt sein soll. יהוה יראה hat den Vorteil, tatsächlich genannt zu sein. Auch die Unsicherheit darüber, was nun eingesetzt werden soll, Jeru'el oder Ariel, muß die Voraussetzung eines solchen Namens zweifelhaft erscheinen lassen. Außerdem ist es verwunderlich, warum allein der Name Ariel keine Gnade vor den Augen des prophetischen Bearbeiters — auch eine solche genaue Schichtung ist fraglich — gefunden haben soll, während alle anderen Namen blieben.

Kehren wir aber zum Texte zurück! Die Quellenkritik schreibt dieses Stück E zu. Nun kommt aber der Name Jahwe vor, also fühlt man sich, da das Stück sonst ein einheitliches

[1]) Genesis[5], S. 241. [2]) Einleitung in das A.T.[3], S. 45.
[3]) Wortspiele im A.T. in JPOS 6 (1926), S. 207. [4]) A. a. O.

Ganzes bildet, zu der Annahme gedrängt, daß der Text überarbeitet sei. Diese Voraussetzung kann aber die Auffassung, daß der Name nicht überliefert sei, nicht rechtfertigen; denn man könnte andererseits doch annehmen, daß gerade der Name, für den eine Erklärung da ist, überliefert ist. So bleibt denn nur der Schluß übrig, daß יהוה יראה der Name selbst wäre, der seine Deutung durch die Erzählung gefunden habe. Es wäre doch nicht so leicht von der Hand zu weisen, daß auch einmal der Name schon rein äußerlich, das heißt, fürs Auge sofort erkennbar, als Satz auftreten könnte. Die Seltenheit dieser grammatischen Struktur, hierher gehören auch El roi, Beer lachaj roi in Gen. 16,13 f., ist noch kein Beweis dafür, daß sie überhaupt nicht vorkommen dürften. Wir fassen also יהוה יראה als Ortsnamen auf, wozu uns der Text das Recht gibt, da es ja heißt: ויקרא אברהם שם־המקום ההוא יהוה יראה. Im Falle dieser Annahme wird auch Vers 14 b verständlich. Im Gegensatz zu Gunkel[1]) ist dann Gen. 22,14b als sprichwörtliche Redensart zu verstehen. Schon sprachlich betrachtet ist diese Annahme berechtigt. In der Regel bezieht man אשר auf das nächstliegende nomen. Das wäre in diesem Falle der Ortsname יהוה יראה. Ferner wird Gen. 22,14 b durch das Zeitwort אמר „sprechen, sagen" eingeleitet, was ein häufiges Vorkommen dieses Ausdrucks voraussetzt. Außerdem steht היום da, was auf eine sprichwörtliche Redensart hinweist. Eine weitere Stütze findet unsere Annahme in der religiösen Gedankenwelt des Volkes. Diese offensichtliche Für- und Vorsorge Gottes bei ihrem Urvater Abraham wird das Volk leicht zu einer solchen Redensart bewogen haben. Es ist also daran festzuhalten, daß die Genesis den Namen יהוה יראה durch die sprichwörtliche Redensart בהר יהוה יראה deutet. Es fällt nun auf, daß in 14 a das Kal, in 14 b aber das Ni. von ראה steht. Da aber durch Gen. 22,14 der enge Zusammenhang der sprichwörtlichen Redensart mit dem Namen der Stätte erwiesen wird, werden wir die Worte einheitlich lesen und die verschiedenen Formen auf falsche Punktation der Massorethen zurückführen

[1]) a. a. O., S. 240 ff.

können. Das Sprichwort lautete dann „Jahwe, auf dem Berge, sorgt". Philologisch richtig müßten wir das Ni. יראה durch „sich sehen lassen" übersetzen [1]), wie die meisten Kommentare haben [2]), wenn auch versucht wird, den Gedanken des Sorgens mit hineinzunehmen [3]).

Yerkes [4]) stellt יהוה יראה mit Gen. 16 zusammen und findet in Gen. 16 und 22 Varianten, die den Namen El roi zu erklären suchen. Er setzt יהוה יראה = אל ראי. Als Beweis führt er das unerwartete Auftreten Gottes an. Der Unterschied der Personen bedeute nichts. יהוה יראה ist für ihn nur ein anderer Ausdruck für die Tatsache der Erscheinung Gottes. Die Verschiedenheit der Bezeichnung erklärt er wie folgt. Der Schreiber von 22,14 war im Besitze einer alten Tradition, daß der Gott auf dem Berge wegen einer Erscheinung auf dem Berge „God of visions" „Gott des Sehens" genannt wurde. J setzte nun יהוה für אל ein. Für diesen Ausdruck mußte er eine Erklärung geben, die als Glosse lautete: אשר יאמר היום בהר יהוה יראה. Diese Randbemerkung gelangte dann in den Text und erhielt auf diese Weise den Eindruck eines Originals.

Wenn wir dabei bleiben, was das A.T. uns berichtet, und uns mühen, die Gedanken herauszufinden, die es ausdrücken will, so ist zu Yerkes zu sagen, daß die Genesis uns zwei verschiedene Berichte über Jahwes Fürsorge überliefert, die nicht ursprünglich ein einziger gewesen sein können. Denn zu dem Unterschied der Personen, den Yerkes für wenig bedeutsam hält, kommt der Unterschied des Lokalkolorits. Gen. 16,13 spielt in der Wüste am Quellwasser, Gen. 22,14 dagegen auf einem Berge. Wenn ferner Yerkes meint, daß יהוה יראה nur wie Gen. 16,13 bezeichnet, daß Gott erschienen sei, so vergißt er den Zusammenhang. Es ist nämlich eben dargelegt worden, daß nach der Meinung der Genesis das Schwergewicht der Erzählung nicht in der Erscheinung Jahwes, sondern in der

---

[1]) Gesenius, Wörterbuch[13], S. 752 b; G hat ὀφθῆ und V videbit.

[2]) Dillmann, Genesis[4], S. 276; Delitzsch, Neuer Kommentar, S. 327; Procksch, Genesis[2. 3], S. 318. [3]) Heinisch, Genesis, S. 266.

[4]) In JBL 31 (1912), S. 136—139.

Fürsorge Jahwes liegt. Ebenso soll Gen. 16,13 [1]) Gottes Fürsorge für die verlassene und verstoßene Hagar ausdrücken. Der Gedanke des Sehens Gottes — denn darum und nicht um einen Gott des Sehens handelt es sich nach dem Text — ist unmöglich, da der Name durch die Erzählung bestimmt ist und der Name sich nach der Meinung des Verfassers aus dem Erlebnis Abrahams ergeben hat. Die Annahme von Yerkes betreffs einer einheitlichen Tradition scheitert auch daran, daß, wie gesagt אל ראי keinen Gott bezeichnet, der sich auf dem Berge offenbarte, sondern an einem Quellwasser in der Wüste. Für den Schriftsteller wie für den Leser stellen sich demnach Gen. 16,13 und 22,14 als zwei völlig verschiedene Erzählungen da, die nur insofern zusammengehören, als sie Gottes Vorsorge und Barmherzigkeit zeigen. Damit ist auch Holzingers [2]) Meinung, der Name Jahwe jireh sei ganz farblos und auf jeden Ort anwendbar, hinfällig, zumal dann, wenn man die Lebendigkeit der Schilderung der Genesis in Betracht zieht. Für die Genesis heißt aber nur jener Ort, wo Jahwe dem Abraham erschien, Jahwe jireh, weil sich eben dort Gottes Sorge und Vorsehung besonders deutlich zeigte. So hat die Genesis bei der Nennung dieses Namens einen ganz bestimmten Ort im Auge und macht es unmöglich, den Namen auf jeden beliebigen Ort zu beziehen.

25. Gen. 24,60: Rebekka.

Die Deutung des Namens Rebekka ist ein schönes Beispiel der Vorliebe des Israeliten für Wortspiele. Gen. 24,60 will keine direkte Namendeutung geben, und doch kann der Verfasser nicht an sich halten, in dem Namen Rebekka einen Hinweis auf die mächtige und zahlreiche Entwicklung Israels zu sehen. Der Verfasser will sagen, daß diese herrliche Entfaltung Israels durch den Segen, den Rebekka bei ihrem Abschied von Hause erhält, begründet ist. Rebekka ist nämlich im Begriffe, zu Isaak zu ziehen, als Laban sie segnet mit dem Wunsche, zu tausend zehntausend zu werden: היי לאלפי רבבה. So kommt es zum Wortspiel: רבבה — רבקה. רבבה bedeutet „zehntausend", wird

[1]) Vgl. Nr. 16. [2]) Genesis, S. 164 f.

aber meistens für eine unbegrenzte und unbestimmt große Zahl gebraucht. Der Name deutet also die Zukunft des Namenträgers an. Damit gibt uns aber der Verfasser nach der Meinung seiner Zeit eine Deutung des Namens Rebekka.

Dieser Name, der keine direkte Deutung im A.T. erfahren hat, ist auch philologisch noch unbestimmt, da man nicht weiß, ob zu seiner Deutung das arabische rabḳatun — Schlinge, und das neuhebräische רבקה — Koppelung (von Rindern) heranzuziehen ist [1]). H. Bauer [2]) nimmt als Deutung für Rahel „Mutterschaf" und für Lea auf Grund des assyrischen littu „Kuh, Wildkuh" an und hält es daraufhin für nicht verwunderlich, „wenn auch deren Schwiegermutter Rebekka in die Kategorie der Wiederkäuer gehören sollte". Er setzt den Namen רבקה dem רבקה „Kuh" gleich und faßt den Namen als Dialektform auf.

26. Gen. 25,25: Esau.

Der erstgeborene Sohn Isaaks wird Esau genannt. Eine direkte Deutung dieses Namens finden wir nicht vor. Es wird nur erzählt, daß der Erstgeborene ganz und gar haarig war (Gen. 25,25): כלו כאדרת שׂער. Der Verfasser bringt nun in Gen. 25,25 den Namen עשׂו in Verbindung mit שׂער. Damit deutet der Verfasser עשׂו als „Haariger". Es ist das eine Deutung, die sprachwissenschaftlich zwar nicht zulässig ist, hier aber nach einer Eigenschaft des Namenträgers gewählt wird und durch den Anklang bedingt ist. Besondere Aufmerksamkeit verdient hier die Freiheit, mit der die Genesis den Namen deutet. Als kleinste Eigenmächtigkeit des Verfassers der Genesis ist dabei die Tatsache anzusprechen, daß der Buchstabe ר in der Deutung des Namens עשׂו durch שׂער überschüssig ist [3]). Dagegen ist es viel beachtenswerter, daß bei dieser Deutung die Buchstaben ע und שׂ vertauscht werden. Während nämlich die zwei ersten Buchstaben des Namens עשׂו, der gedeutet werden soll, ע und שׂ

[1]) Noth, S. 10. [2]) In ZDMG 67 (1913), S. 344.

[3]) Den Fall kennen wir schon aus der Deutung des Namens Abraham (Nr. 17). Allerdings wird dort der Buchstabe ר im Namen אברהם unberücksichtigt gelassen, während es sich hier um das ר des Wortes שׂער handelt, mit dessen Hilfe der Name עשׂו gedeutet wird.

sind, sind die beiden ersten Buchstaben des deutenden Wortes שׂ und ע. Damit ist der beste Beweis für die Freiheit, mit der die Deutungen im A.T. gegeben werden, geliefert. Die Genesis ist dabei nicht von irgendwelchen sprachwissenschaftlichen Gesetzen belastet, sondern läßt sich allein vom Anklang leiten. Die Freiheit in der Deutung, der wir gerade in Gen. 25,25 begegnen, läßt sich aber nur aus der Volkstümlichkeit der Namendeutungen im A.T. erklären. Mit dieser Deutung spielte man gleichzeitig an auf den Namen des Landes selbst und auf se'ir, den Namen des Gebirges, das das Edomitergebiet durchzieht.

Jenner unternimmt den Versuch[1]), Gen. 25,25 für die Etymologie des Namens Esau ganz in Anspruch zu nehmen und nicht nur, wie wir es taten, 25,25 b. Zu diesem Zwecke glaubt er annehmen zu können, daß der Verfasser bei der Etymologie des Namens Esau in Gen. 25,25 an das arabische Zeitwort 'āsa (aus 'ajasa) V. (ta'ajjasa) dachte. „Von diesem Verbum abgeleitet, weist der Name Esau auf das Behaartsein mit fuchsigrotem Haare hin, er schließt also vollkommen die beiden Eigentümlichkeiten in sich, die in dem Verse hervorgehoben sind“[2]). ו am Schluß sei einfache Endung, wofür sich Jenner auf sinaitische Inschriften beruft. אדמוני bezöge sich auf rote Haare. Dieser aus apologetischer Tendenz unternommene Versuch Jenners — er hofft damit der Verteilung von Gen. 25,25 und 25,30 auf verschiedenen Quellen wirksam entgegentreten zu können — ist aber als falsch anzusehen. Denn einmal ist am Texte nicht zu ändern. Gen. 25,25 a spielt auf den Namen Edom an: ויצא הראשון אדמוני und nur 25,25 b כלו כאדרת שׂער wird zur Deutung des in 25,25 c genannten Namen עשו herangezogen. Die Beziehung von אדמוני und אדום ist doch so klar, daß es einem Wunder nimmt, wie das in Abrede gestellt werden kann. Zweitens gibt das A.T. keinen Anhaltspunkt dafür, ob אדמוני in 25,25 a sich auf Esaus rote Haare beziehen. Eine endgültige Entscheidung darüber dürfte nicht so bald zu er-

---

[1]) In der Theologischen Quartalsschrift 71 (1889) S. 649 ff.
[2]) a. a. O., S. 650.

reichen sein. Drittens bleibt Jenner die nähere Bestimmung des Namens als Ableitung vom Verbum 'āsa schuldig. Der Hauptfehler Jenners aber liegt darin, daß Jenner den Verfasser vergleichende Sprachwissenschaft treiben läßt, und die Etymologie des A.T. nicht als eine Volksetymologie, sondern als eine philologisch exakte Namendeutung auffaßt. Auf Grund der vielen Namendeutungen wissen wir, daß die Etymologien zum größten Teile auf dem Anklange beruhen, also rein äußerlich begründet sind [1]). Dieser Anlaß ist in unserer Deutung durch שׂעיר in 25,25 b gegeben, so daß אדמוני zur Deutung nicht notwendig ist. Ferner wissen wir, daß die Namendeutungen im A.T. die Namen ausschließlich durch hebräische Wörter deuten, auch die offensichtlich fremdländischen, wie z.B. Babel, Moses [2]). Es ist ganz ausgeschlossen, daß hier ein arabisches Wort zur Deutung eines hebräischen Namens herangezogen worden ist. Unmöglich macht diese Etymologie Jenners auch die Tatsache, daß alle Namendeutungen im A.T. volkstümlich sind. Dann kann man aber keine, immerhin so umständliche Etymologie voraussetzen, wie Jenner es tut. Außerdem braucht das Volk gar nicht eine Ableitung aus dem Arabischen, da es die Ableitung durch שׂעיר hatte, wie durch Gen. 27,11.23 bewiesen wird.

Es sei erlaubt, an dieser Stelle einmal darauf hinzuweisen, daß man von den Namendeutungen im A.T. kein festes Schema verlangen kann. Sie sind alle mehr psychologisch als grammatisch-lexikalisch zu verstehen. Bei dieser Voraussetzung wird es auch nicht überraschen, wenn man glaubt, daß 25,25 a und 25,25 b gar nicht zusammenpassen [3]). Wird diese Unstimmigkeit sich nicht folgendermaßen erklären lassen?

Der Verfasser soll den Namen des Rebekkasohnes Esau niederschreiben. Da erinnert er sich des Beinamens Edom, den Esau später bekam. Dieser Beiname erscheint ihm nun so bedeutsam, daß er ihn schon bei seiner Geburt angedeutet wissen

---

[1]) Man beachte nur die Freiheit, die besonders bei dieser Deutung herrscht, vgl. S. 75 f.

[2]) Gen. 11,9 (Nr. 13) und Ex. 2,10.

[3]) Holzinger, Genesis, S. 179.

will und darum bringt er אדמוני in den Text. Mir erscheint diese Erklärung als sehr wahrscheinlich, da ja das A.T. keine logische Arbeit eines Gelehrten ist, sondern von Verfassern geschrieben ist, die im Leben standen und so ihrer Arbeit auch das Zeichen der Lebensnähe aufprägten.

27. Gen. 25,26; 27,36: Jakob.

Der ersten Erklärung des Namens Jakob begegnen wir in Gen. 25,26. Dort wird der Name יעקב durch עקב „Ferse" als „Fersenhalter" erklärt, da Jakob bei seiner Geburt seinen Zwillingsbruder Esau an der Ferse hielt: ואחרי־כן יצא אחיו וידו אחזת בעקב עשו ויקרא שמו יעקב. Damit soll wohl angedeutet sein, daß Jakob schon damals nach dem Rechte der Erstgeburt trachtete, das er später Esau abkaufte [1]). Hier hat der Name noch nicht den Sinn „Listiger", der erst durch Gen. 27,36 und Hoseas 12,4 gegeben ist [2]). Die medizinische Unmöglichkeit einer solchen Lage der Zwillinge hat, wie Procksch [3]) richtig bemerkt, das Volk bei seiner Deutung nicht gestört.

Als sich Jakob auf listige Weise das Erstgeburtsrecht von Esau verschafft hat und dann hinterlistigerweise den Esau noch um den väterlichen Segen bringt, deutet Esau in seinem Zorn und Schmerz den Namen seines Bruders Jakob als „Betrüger", weil Jakob durch List und Betrug zum Erstgeburtsrecht und Vatersegen gekommen ist: ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים ... (Gen. 27,36). In diesem Falle ist an das Verbum denominativum von עָקַב, nämlich an עָקַב, das „hinterlistig betrügen" heißt, gedacht.

Eine Anspielung auf den Namen Jakob haben wir noch in Hos. 12,4, wo es heißt, daß Jakob schon im Mutterschoße seinen Bruder überlistete: עקב. Allerdings deckt sich dieser Bericht nicht mit Gen. 25,26. Hoseas denkt da an die Ety-

[1]) Gen. 25,33.

[2]) Gegen Delitzsch, Genesis[3], S. 444 und Hummelauer, Genesis, S. 456.

[3]) Genesis[2+3], S. 330.

mologie, die Esau in Gen. 27,36 gibt. Gleichzeitig schwebte ihm Gen. 25,26 vor Augen; er sah in dem Festhalten der Ferse den ersten Versuch Jakobs, auf listige Weise zum Erstgeburtsrecht zu kommen[1]). Auch E. Meyer[2]) bezieht die Überlistung, von der Hoseas spricht, auf das Erstgeburtsrecht.

Die philologische Deutung bestimmt den Inhalt des Namens Jakob durch „(die Gottheit) möge schützen“[3]).

Die beiden Namendeutungen von Jakob in Gen. 25,26 und 27,36 verweisen uns auf zwei Berichte, die es über den Ursprung des Namens Jakob gab. Die ältere Etymologie wird wohl in Gen. 25,26 überliefert sein, die direkt an die Geburt anknüpft.

Wenn es auch den Israeliten nur „auf die Ähnlichkeit des Anklanges ankam“[4]), so müssen wir doch annehmen, daß diese beiden Namendeutungen zu verschiedenen Zeiten entstanden sind. Erst als eine schriftliche Grundlage da war, konnte auch die zweite Namendeutung (27,36) mit der schon bestehenden Überlieferung zu dem zusammenwachsen, was sich uns heute als Namendeutung zeigt. Denn es wird niemand zu einer Zeit zwei verschiedene Deutungen eines Namens geben. So finden wir auch hier ein Zeichen der Überarbeitung der Genesis. Dieser äußerst interessanten und wichtigen Frage nach der Entstehung der Doppeldeutungen müßte noch eigens nachgegangen werden.

28. Gen. 25,30: Edom.

Die Müdigkeit und der Hunger Esaus sind nach Gen. 25,30 der Anlaß seines zweiten Namens Edom. In seiner Hast und im großen Hunger bittet Esau, der vom Felde heimkommt, seinen Bruder Jakob um einen Linsenbrei, den Jakob zubereitet hat. Nach der Überlieferung scheint Esau die Speise nicht einmal richtig zu erkennen, sondern sieht nur die rotbraune[5]) Farbe

[1]) Vgl. N. Peters, Osee und die Geschichte, S. 14.

[2]) Die Israeliten, S. 128. [3]) Noth, S. 197.

[4]) Heinisch, Genesis, S. 284 f.

[5]) So wird hier אדם zu übersetzen sein. Man kann sich nämlich ein rotes Gericht nur schwer vorstellen. Eine Übersetzung von אדם durch „rotbraun“ begünstigt auch der Zusammenhang von אדם und אדמה „Erdboden“, von dem man nicht gut sagen kann, daß er rot ist. Ferner vgl. dazu Num. 19,2, wo

des Zubereiteten und bittet daher um etwas von diesem Roten: מן־האדם האדם הזה. Daher wird er אדום genannt. Dadurch, daß Esau zweimal האדם verlangt, soll sein Heißhunger und seine Unbeherrschtheit ausgedrückt werden [1]). Gleichzeitig wird man nicht fehl gehen, wenn man annimmt, daß Edom von den Israeliten als Spottname aufgefaßt wurde, und daß man sich durch diese Deutung über die Unbeherrschtheit und Dummheit der Edomiter lustig machte. Auf den Namen Edom wird schon in Gen. 25,25 angespielt [2]).

29. Gen. 26,20: Esek.

Wie die volkstümliche Deutung die Namen der Kinder oft nach den Umständen vor und während der Geburt entstanden sein läßt, so werden auch die Namen der neuen Brunnen, die Isaak graben läßt, nach den Schwierigkeiten, die sie bei dieser Arbeit fanden, genannt. Isaak hatte die Brunnen, die sein Vater Abraham gegraben hatte, wieder aufgraben lassen und ihnen dieselben Namen wiedergegeben. Bei den Namengebungen in Gen. 26,19 ff. handelt es sich aber um ein Neugraben, wie die neuen Namen zeigen. Die alten Brunnen wird man Isaak ohne weiteres überlassen haben. Erst als er neue gräbt und so seine Macht nach außen deutlich wird, macht man ihm das Wasser streitig. Den ersten Brunnen, den Isaak neu graben läßt, nennt er: עשק d. i. „Streit", weil die Leute von Gerar mit ihm um dieses Quellwasser stritten. Die Ableitung geschieht von עשק „streiten, miteinander hadern" und ist 3. Pl. Hithpael.

30. Gen. 26,21: Sitnah.

Auch wegen des zweiten Brunnens, den Isaak neu graben läßt, kommt es mit den Leuten von Gerar zu Streitigkeiten,

---

als Farbe der Kuh אדם (פרה אדמה) angegeben wird. Ähnlich heißt es bei Zach. עיר־דמים אדם bzw. סוסים אדמים (1,8) und סוסים אדמים (6,2). Vgl. auch A. Schulz, Die Bücher Samuel, I, 247 zu 1. Sam. 16,12.

[1]) Zu der Konjektur Andersons האדם als אדם = arabisches 'idam „Zukost" zu lesen, bemerkt Procksch, Genesis[2.3], S. 331, richtig, daß Esau nicht Zukost, sondern den Linsenbrei da verlangte.

[2]) Vgl. das zu Esau Gesagte (Nr. 26).

so daß die Feindschaft, die schon von früher bestand (Gen. 26,20) nicht behoben war. Da also der neue Brunnen abermals Anlaß zum Streit wurde, nannte ihn Isaak: שִׂטְנָה d. i. „Feindschaft".

31. Gen. 26,22: Rechoboth.

Den Namen des dritten Brunnens, den Isaaks Knechte gegraben haben und der ihnen von den Leuten von Gerar nicht streitig gemacht wird, deutet der Verfasser durch die Worte Isaaks, die besagen, daß Jahwe ihnen Raum geschafft und so eine Besiedlung des Landes und Vermehrung des Volkes möglich gemacht hat. Isaak sieht in dem neuen Brunnen ein Zeichen dafür, daß Gott weiterhin ihn segnen will und mit ihm sein wird. Dieser Name soll aber auch Isaaks Dank gegen Gott ausdrücken. Wahrscheinlich war Isaak so weit gezogen, daß die Leute von Gerar nicht so oft und so schnell mit ihm zusammenkamen, wie es die beiden ersten Brunnennamen voraussetzen. רחבות wird hier auch philologisch richtig gedeutet[1]); denn der Verfasser erklärt hier das Kal רחבות durch das Hi הרחיב, faßt das Kal im Sinne des Hi. auf und muß dementsprechend übersetzt werden durch: „Gott hat weiten Raum geschafft".

32. Gen. 28,17 ff., 35,7; und 35,15: Bethel.

Uns sind drei Deutungen des Namens Bethel überliefert und zwar in Gen. 28,17 ff.; 35,7 und 35,15. Alle drei Deutungen begründen den Namen durch Theophanien, die Jakob an diesem Orte hatte.

Die erste Etymologie für בית־אל, das in Gen. 28,19 zum ersten Male genannt wird, gibt uns Gen. 28,17 in den Worten: אין זה כי אם־בית אלהים. Jakob flieht vor seinem Bruder Esau. In der Nacht träumt er von einer Leiter, die vom Himmel zur Erde reicht und von den Engeln benutzt wird. Auf einmal erscheint Jahwe auf der Leiter und verheißt Jakob eine große Nachkommenschaft und seinen besonderen Schutz. Als Jakob vom Schlafe aufwacht, fürchtet er sich und sagt: אין זה כי

[1]) Noth, S. 193.

אם־בית אלהים. Den Stein, der ihm als Ruhekissen diente, stellte er als einen Malstein auf und nennt diese Stätte der Erscheinung Jahwes: בית־אל „Haus Gottes". Der Text von 28,17 rechtfertigt nicht die Annahme, וזה שער השמים spiele auf den Namen Babel (Pforte des Himmels) [1]) an. Denn dieser Ausspruch Jakobs ist durch seinen Traum begründet. Nach dem Text wird aber Bethel als „Haus Gottes" gedeutet.

Die folgenden Verse zeigen nun, daß hier die Hand eines Redaktors voreilig den Namen Bethel für eine Stadt einführte, die ursprünglich Luz hieß [2]). Wir haben es demnach mit dem Namen zweier Orte zu tun, die räumlich zusammenhingen. Anfangs hieß nur die Stätte der Erscheinung Jahwes Bethel; später, bei der Eroberung des Landes durch die Israeliten, übertrug man den Namen auf die benachbarte Stadt Luz. Diese Notiz der Namenänderung wurde später hinzugefügt. Ferner wird im Anschluß an 28,17 ff. in 28,20—22 von einem Gelübde Jakobs berichtet, wonach der von ihm errichtete Stein zu einem בית אלהים werden sollte. Man wird nun nicht irren, wenn man annimmt, daß Jakob den Stein aufrichtete, um die Stätte zu kennzeichnen, wo ihm Gott erschienen ist, und an der er einmal das Gotteshaus erbauen will. Danach wäre es die Absicht des Verfassers gewesen, mit den oben genannten Worten den Namen des Steines als den der Stelle der Theophanie zu deuten. Gen. 28,19 b ist dann Zusatz.

Als in Gen. 35,6 Luz und Bethel als identisch [3]) angeführt werden, benutzt der Verfasser diese Gelegenheit, um uns den Namen Bethel zu deuten. Diese Deutung knüpft wie auch die dritte an das eben erwähnte Gelübde Jakobs an. Gott fordert nämlich Jakob auf, von Sichem nach Bethel zu ziehen und dort dem Gotte, der ihm auf seiner Flucht vor Esau an dieser Stelle erschienen ist, einen Altar zu bauen (35,1). Jakob gehorcht dem Befehle Gottes, errichtet den Altar und nennt diese Stätte:

---

[1]) Hummelauer, Genesis, S. 473. Vgl. auch S. 45.

[2]) Richt. 1,23.

[3]) Eine weitere Identifizierung von Bethel mit Luz liegt in Gen. 48,3 vor, wo Jakob nicht Bethel, sondern Luz als Stätte der Erscheinung erwähnt.

אל בית־אל „Gott von Bethel", weil Gott sich ihm an diesem Orte geoffenbart hat (35,7). Jakob gibt jetzt endgültig der Stätte den Namen, den er ihr schon 28,19 gegeben hat. Auch hier wird der Name Bethel, wie in 28,17ff. auf Grund der Theophanie gedeutet.

Und nun die dritte Deutung in Gen. 35,15! Als Jakob aus Mesopotamien und Syrien zurückgekehrt ist, erscheint ihm abermals Gott, gibt ihm den Namen Israel und die Verheißung einer machtvollen Zukunft [1]). Wir können annehmen, daß die Theophanie an derselben Stelle wie früher, d. i. in Bethel, stattgefunden hat, da ja nicht angegeben ist, wohin Jakob zurückkehrte. Es spricht auch nichts dagegen, daß Jahwe dem Jakob abermals an einer Stelle erschien, die schon durch sein Erscheinen geheiligt war. Es ist so auch nicht nötig, Gen. 35,15 als Glosse anzusehen [2]). Denn wenn auch Jakob schon 28,19 der Stätte den Namen Bethel beigelegt hat, so kann er doch durch die abermalige Unterredung mit Jahwe [3]) den Namen dieses Ortes durch abermalige Nennung bestätigen. Außerdem ist Jakob jetzt in zahlreicher Begleitung da und kann so den Namen erneuern, um ihn seinen Angehörigen einzuprägen [4]). Nach der Erscheinung errichtet Jakob ein Denkmal, bringt ein Trankopfer dar, gießt Öl darüber und nennt den Ort, da der Herr mit ihm geredet hat, Bethel „Haus Gottes" [5]). So hat auch an dieser Stelle der Verfasser den Namen Bethel auf Grund der erfolgten Theophanie gedeutet.

Mit dieser Benennung ist nun nicht der Malstein als Wohnsitz Gottes bezeichnet [6]), sondern es ist nur ausgedrückt, daß Gott hier an dieser Stelle besonders nahe ist. Richtig sagt König [7]) „Seinsstätte und Erscheinungsstätte der Gottheit sind nicht zu verwechseln". Darum nennt auch Jakob nicht den Mal-

[1]) Gen. 35,9 ff.
[2]) Heinisch, Genesis S. 338.
[3]) Gen. 35,10 ff.
[4]) Strack, Genesis, S. 112.
[5]) Gen. 35,15.
[6]) Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 456.
[7]) Genesis[2.3], S. 645.

stein בית־אל [1]), sondern diese Stätte: (28,19) המקום ההוא Bethel. Wenn Jakob in 28,22 verspricht, diesen Malstein zu einem Gotteshause zu machen, so heißt das nur, daß er an die Stelle des Malsteins einen Altar aufrichten will. Der Malstein ist also 28,18 nur Gedächtniszeichen [2]), wie bereits betont wurde [3]).

Wenn Gunkel [4]) und ähnlich auch Holzinger [5]) den in 35,14 erwähnten Stein zu einem Leichenstein Deboras machen, so ist das eine Annahme, die dem Text vollkommen widerspricht. Für den Verfasser der Genesis ist der Malstein in 35,14 aus Anlaß der Theophanie errichtet und nach diesem Ereignis auch benannt.

Es ist nun zu beachten, daß in Gen. 28,19 und 35,15 die Stätte der Theophanie von Jakob בית־אל in 35,7 aber אל בית־אל genannt wird. G und V lesen auch 35,7 nur בית־אל, es wird aber richtiger אל בית־אל zu lesen sein. Diese letzte Lesart bedeutet nun keinen numen loci, sondern der Verfasser will sagen, daß Jakob, dem Gott, der ihm zu Bethel erschien, einen Altar errichtete. Diese Bezeichnung wird noch viel verständlicher, wenn man bedenkt, daß Jakob sich damals in großer Not befand. Der Name ist also eine Dankeskundgebung Jakobs. Ferner sei darauf hingewiesen, daß wir eine ähnliche Bezeichnung auch heute noch haben, wenn wir z. B. von Unserer Lieben Frau von Altötting u. ä. sprechen. Es ist nur die eine Gottesmutter gemeint und wird nur wegen ihrer Wundertätigkeit an diesen Orten nach diesen Orten genannt. Bethel hat also in 35,7 appelativen Sinn [6]).

---

[1]) Wir können nicht sagen, daß wir im A.T. die „ältere Zeit" Wellhausens (Reste des arabischen Heidentums[2], S. 74) vor uns haben, in der בית־אל den heiligen Stein bedeutete.

[2]) Procksch, Genesis, [2.3] S. 341; Baudissin, S. 155.

[3]) S. 82.

[4]) Genesis[5], S. 381.

[5]) Kautzsch[4], S. 69, Anm. i.

[6]) So auch Noth 127ff. In dieser Frage, ob es einen Gott Bethel gegeben hat oder nicht, stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Für einen Gott Bethel haben sich besonders ausgesprochen Lévi in Revue des Études Juives 63 (1912), S. 177 f.; Dussaud, Les origines canaanéennes du sacrifice israélite,

33. Gen. 29,32: Ruben.

Einen Beweis der tiefen Verbundenheit des privaten Lebens mit dem religiösen liefern die Namendeutungen in Gen. 29,32—35. So wenig philologisch richtig sie auch sein mögen, so sehr entsprechen sie doch der Gedankenwelt des Volkes Israel. Daß Gott den Eltern die Kinder schenkt, zeigen die Namendeutungen der Genesis zur Genüge. Unter Berücksichtigung dieser besonderen Verbindung von Mutter und Gott durch die Geburt des Kindes werden daher oft die Namen gewählt. So auch der Name Ruben.

Lea wird von Jakob wegen ihrer Schwester Rahel zurückgesetzt. In ihrer Not fleht die zu Gott, der sie erhört und sie einen Sohn gebären läßt. Diesen besonderen Segen Jahwes erklärt sie sich nur dadurch, daß Gott ihre Demütigungen gesehen und sich ihrer angenommen hat. Sie nennt daher ihren Sohn ראובן. Die Begründung und gleichzeitig die Deutung geben die Worte: כי־ראה יהוה. Diese Deutung des Namens Ruben ist zwar sprachwissenschaftlich etwas gewagt, aber das macht der Genesis keine Sorgen. Denn die Namendeutung erfolgt aus der Lage der Mutter heraus. Der Name bedeutet dann nach der Meinung des Verfassers „Erlösung von der Demütigung“ [1]).

Wie eben gesagt, begründet die Genesis den Namen Ruben

1921, S. 231 ff. und Jirku in ZAW 39 (1921), S. 158 f. Gegen diese Ansicht schrieben Kittel in JBL 44 (1925), S. 123—154; Baudissin in der Martifestschrift, S. 1—11 und auch Noth, S. 127ff. Die Ergebnisse der Forschung scheinen der letzten Ansicht Recht zu geben. Dazu vgl. Kittel in ZAW 44 (1926), S. 170 ff. Auf einen richtigen Weg zur Erklärung, wie es zur Vorstellung eines Gottes Bethel hat kommen können, verweist Kittel in JBL 44 (1925), S. 132 f., wenn er sagt: „Die hl. Stätte, der Gottessitz, wird als Offenbarungsstätte des Gottes mehr und mehr zum Vermittler der Gegenwart des Gottes und allmählich zum Gotte selbst. Ist diese Deutung richtig, so kann die Göttlichkeit von Bet'el immer erst etwas Sekundäres sein, das Ergebnis eines Prozesses der Vergottung. Dieses Sekundäre kann recht alt sein, aber das Ältere ihm gegenüber muß doch immer der Gottessitz, die heilige Stätte oder der hl. Gegenstand, der als Gottessitz dient, sein“.

[1]) ראה im Sinne von „huldvoll auf jmd. schauen“, „sich jmds. annehmen“, was den gleichen Sinn wie „erlösen“ hat, begegnet uns noch in Gen. 16,13 f. (Nr. 16).

durch die Worte: כי־ראה יהוה. Zur Deutung ist also nicht mehr בעניי herangezogen, wie Heinisch[1]) und Böhl[2]) meinen, vielmehr genügte der geringe Anklang von ראובן an ראה (כי־ראה), um den Namen zu deuten. Denn einmal spricht der sprachliche Anklang gerade an die erste „Silbe" für eine Bevorzugung der alleinigen Deutung durch ראה. Ferner liegt der Nachdruck der Namendeutung auf ראה, da in dem anschließenden כי Satz die Wirkung des göttlichen Erbarmens erzählt wird. Die alleinige Deutung des Namens ראובן durch ראה entspricht auch der Einfachheit und Volkstümlichkeit der Namendeutungen im A.T. Denn die volkstümliche Deutung fordert in ihrer Gesetzlosigkeit nicht eine erschöpfende, jedes Namenelement berücksichtigende Erklärung, sondern begnügt sich mit einem, sei es auch noch so geringem Anklange. Hier ist ראה der Punkt, an dem die Namendeutung einsetzen kann. So gibt die Genesis die Deutung des Namens ראובן allein durch ראה.

Diese Form der Deutung eines Namens, nämlich, daß der ganze Name durch die Erklärung nur eines Namenbestandteiles gedeutet wird, ist im A.T. nicht einmalig. So wird die Deutung des Brunnennamens Beer lachaj roi in Gen. 16,14 allein durch die Zurückführung auf den Gottesnamen El roi gedeutet. Mit dieser Namenerklärung wird zwar der Namenbestandteil roi gedeutet, aber lachaj bleibt ungeklärt. Dem alttestamentlichen Schriftsteller erscheint aber der ganze Name erklärt. Noch besser zeigt die Deutung des Namens Ismael in Gen. 16,11 die Tatsache, daß zur Deutung eines Namens oft nur ein Bestandteil herangezogen wird. Es heißt nämlich in 16,11: וקראת שמו ישמעאל כי־שמע יהוה. Obwohl der Verfasser hier ganz ruhig כי־שמע אל hätte sagen können, um auf diese Weise einen ganz vorzüglichen Anklang zu haben, schreibt er doch: כי־שמע יהוה[3]). Das ist doch ein Beweis dafür, daß dem Verfasser der Name ישמעאל bereits durch שמע gedeutet erscheint. Die Deutung der ersten Silben des Namens gilt als Deutung des ganzen Namens.

---

[1]) Genesis, S. 305.

[2]) Wortspiele im A.T. in JPOS 6 (1926), S. 198.

[3]) An der Einheitlichkeit des Verses ist nicht zu zweifeln.

Dasselbe liegt auch in unserem Falle bei der Deutung des Namens Ruben vor. Wie gering ist schließlich doch auch der Anklang von פַּשְׁחוּר und מָגוֹר in Jer. 20,3, der auch zur Namendeutung genügt.

Nun läge es nahe, parallel zu der eben vorgetragenen Auffassung anzunehmen, daß auch die Worte: כִּי עַתָּה יֶאֱהָבֵנִי אִישִׁי eine zweite Deutung des Namens Ruben enthalten, bei der es auf die Silbe בן angekommen sei. Diese Meinung, die man aber nicht wird teilen können, vertritt Böhl [1]). Denn vermutlich wird dieser כי Satz ebenso wie כי אמרה späterer erklärender Zusatz sein [2]). Aber selbst im Falle der Ursprünglichkeit dieser Worte wird darin schwerlich eine zweite Deutung des Namens Ruben zu finden sein.

Der Inhalt des Satzes: כִּי רָאָה יְהוָה בְּעָנְיִי ist doch der: denn Jahwe hat sich meines Elends angenommen. Es wird also gesagt, daß Jahwe sich der Lea erbarmt hat. Nun fürchtet der Schreiber, es könnte jemandem unklar sein, in welcher Weise sich Jahwe der Lea angenommen hat. Aus diesem Grunde fügt er die erklärenden Worte: כִּי עַתָּה יֶאֱהָבֵנִי אִישִׁי denn von jetzt an wird mich mein Mann lieb haben, hinzu. Jahwe hat sich der zurückgesetzten Lea angenommen und ihren Schoß geöffnet. Durch die Geburt des Sohnes gewinnt Lea an Bedeutung, wird ihrem Manne teurer. Er wird sie schätzen und lieb haben. So geht diese Verbesserung der Beziehung Leas zu ihrem Manne Jakob auf Jahwe zurück, der in der Form der Kinderbescherung in ihr Schicksal entscheidend eingreift. Man muß also zur richtigen Erfassung dieses Verses, wie überhaupt der gesamten alttestamentlichen Literatur, heutiges europäisches Denken vergessen und sich ganz die Denkart jener alten Orientalen zu eigen zu machen suchen. Gelingt diese Geistesumstellung auch nur in geringem Maße, für unseren Fall bei Gen. 29,32, so sieht man die tiefe Verbindung der beiden aufeinanderfolgenden Satzteile, die geradezu in einem ursächlichen Zusammenhange miteinander stehen, insofern als die Liebe Jakobs zu Lea als Folge des huldvollen

[1]) a. a. O., S. 198. [2]) Dazu vgl. nur Gen. 4,25 und Gen. 41,51 f. Der Gegensatz wird dann sofort klar.

Eingreifens Jahwes aufgefaßt wird. Damit ist eine Namendeutung ausgeschlossen. Der Anklang von יאהבני an ראובן ist dabei rein zufälliger Art. Höchstens könnte man darin ein Wortspiel sehen, da die Annahme einer Namendeutung nach dem vorhin Gesagten aus inhaltlichen Gründen unmöglich ist.

34. Gen. 29,33: Simeon.

Denselben Gedanken, den wir eben hörten, spricht auch die Deutung des Namens Simeon in Gen. 29,33 aus. Auch hier spielen die Umstände bei der Namengebung eine Rolle. Lea, die noch immer von Jakob wegen Rahel zurückgesetzt wird, empfängt abermals, während Rahel unfruchtbar bleibt. Da Kinderreichtum im alten Israel als ein Segen Gottes gilt und die kinderreiche Frau in hohen Ehren stand, so kann man mit Recht darauf schließen, daß Lea oft darum gebetet haben wird, damit ihre Zurücksetzung aufhört. Nun da der Herr ihr Flehen erhört, nennt sie den Sohn שמעון von שמע. Denn Jahwe hat gehört, daß sie zurückgesetzt ist und, um ihr zu helfen, schenkt er ihr diesen Sohn. Der Verfasser will mit seiner Deutung שמעון als „Erhörung" deuten. Es ist das eine Wortbildung, wie בתרון in 2. Sam. 2,29.

In anthropomorpher Art nimmt der Schriftsteller an, Jahwe habe von der Zurücksetzung Leas durch Jakob gehört (שמע יהוה). In Jahwes Hand liegt es jetzt, Lea eine auch in der Zuneigung des Mannes gleichgeordnete Stellung mit Rahel zu geben. Er erhört ihr Flehen, hat mit ihr Mitleid und schenkt ihr darum die Kinder. Ihr Sohn Simeon ist dann also nach der Meinung des Verfassers einmal die Folge der Kunde, die Jahwe von Leas Leid vernommen hat. Er bedeutet aber ebenso auch für die Genesis den personifizierten Erfolg des Bittgebets der Lea; damit gibt der Verfasser der Genesis den Beweis, daß das gerechte Bittgebet auf Erhörung durch Jahwe hoffen kann.

35. Gen. 29,34: Levi.

Gen. 29,34 zeigt deutlich, daß im alten Israel dem Manne die Frau die liebste war, die ihm die meisten Kinder geboren

hatte. Darum sieht Lea in ihrem dritten Sohne, den sie Jakob schenkt, ein Unterpfand dafür, daß ihr Mann ihr zugetan sein wird. Nun wird er ihr anhängen. Daher nennt sie diesen Sohn לוי von לוה „Anhänger", besser „der Verbindende" (nämlich Lea und Jakob). Der Name des Kindes ist also gewählt und gedeutet nach dem Verhältnisse der Eltern zueinander, das sich die Mutter erhofft. In Levi wird oft der Gentilname zu Lea vermutet [1]). Die Namendeutung gibt dazu keinen Anlaß und weiß auch nichts von einer solchen Beziehung der beiden Namen. Wenn Bublik [2]) als Subjekt zu „es wird sich anschließen an mich" den Stamm Levi (als Verbündeter) oder die Leviten nach Auflösung ihres Stammes auffaßt und sich auf die Namendeutung beruft, so vergißt er, daß Lea durch die Etymologie gerade ausdrücken will, daß Jakob sich jetzt mehr an sie anschließen werde. Die Namendeutung geht also auf die unmittelbare Zukunft, die Jakob und Lea betrifft, und nicht auf irgendwelche stammesgeschichtliche Ereignisse.

36. Gen. 29,35; 49,8: Juda.

Bei dem Namen, den Lea ihrem vierten Sohne gibt, berücksichtigt sie ihr Verhältnis zu Jahwe. Sie will ihm danken und ihn preisen für den Kindersegen, den er ihr beschert hat. Darum soll dieser Sohn יהודה d. i. „Lob, Preis, Danksagung" heißen; denn sie will Jahwe preisen: הפעם אודה את־יהוה. Juda bedeutet nach der Etymologie also denjenigen, für den Jahwe gepriesen sei. Auch Gen. 49,8 bringt Juda in Verbindung mit Lob und Preis; danach soll er aber von seinen Brüdern gelobt werden: יהודה אתה יודוך, was deutsch etwa im Sinne des A.T. wiederzugeben wäre durch: „Juda, dir jubeln zu deine Brüder". Die Deutung, die das A.T. für den Namen Juda gibt, liegt auch Röm. 2,29 zugrunde, wo es vom ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος heißt: οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ. Procksch [3])

[1]) Gunkel, Genesis, S. 301; Wellhausen, Prolegomena[3], S. 146 u. a.

[2]) In ZAW 33 (1913), S. 243 Anm. 1.

[3]) Genesis[2-3], S. 178. Er übersetzt יהוה mit „Jahwe führt", während H. Bauer ihn durch „Jahwe ist hoch" wiedergeben will. (So bei Baudissin IV, 199.)

faßt den Namen Juda als ältestes Beispiel eines jahwehaltigen Namens auf, was König[1]) und Noth[2]) bezweifeln. Ed. Meyer[3]) möchte den Namen bestimmen als, „er ist majestätisch", das Volk und sein Gott, mit הוד zusammenhängend'.

37. Gen. 30,6; 49,16: Dan.

Kinderlosigkeit war im alten Israel ein Zeichen dafür, daß die Gottheit der Frau nicht wohlgesinnt war, daß ein Fluch auf ihr lastete. Waren jedoch noch später der Frau Kinder beschieden, so galt sie vor den Menschen als gerechtfertigt. Es war als ob die kinderlose Frau mit ihren übrigen Volksgenossinnen in einem Streite läge. Der Herr selbst galt in diesem Streit als Richter. Gott hatte zugunsten der Frau entschieden, wenn er ihr noch Kinder bescherte. Die Frau selbst erschien dann als gerechtfertigt, der Herr, der ihr Richter war, hatte sie ja siegen lassen.

Auf diese Vorstellung geht die Deutung des Namens Dan in Gen. 30,6 zurück. Als Rahel durch Bilha Jakob den ersten Sohn schenkt, sagt sie: דנני אלהים „Gott hat mir Recht verschafft". Darum nennt sie ihn דן. Dan wird in Gen. 30,6 von דין „richten" abgeleitet. Dankbarkeit gegen den Herrn, der ihr in diesem schwersten Streite, den eine Frau Israels auszutragen hatte, hilfreich zur Seite gestanden hat, bestimmt sie den Namen ihres Sohnes דן = „Richter" zu nennen. Die Volksetymologie, die sich hier des Wortspieles דן — דנני bedient, und die philologische Erklärung stimmen überein[4]).

Eine zweite Deutung erfährt der Name Dan im Jakobssegen[5]). Wie bei allen Namendeutungen des Jakobssegens zeigt sich auch in unserem Falle das Bestreben, im Namen das Geschick des Namenträgers sehen zu wollen. Nach Gen. 49,16 soll Dan seinem Volke Recht verschaffen: דן ידין עמו. Vielleicht wird dabei

---

[1]) Genesis[2. 3] z. St.

[2]) S. 111, Anm. 4.

[3]) Die Israeliten, S. 441.

[4]) ידין ist dabei wohl weder als Nomen noch Partizip, sondern als Perfektum aufzufassen, vgl. Noth XVIII f. und 187 f.

[5]) Gen. 49.

auch an Gen. 30,6 gedacht, wo der Name damit begründet wird, daß Gott der Richter der Mutter war. Gen. 49,16 würde dann bedeuten, daß so wie Dans Geburt seine Mutter vor den Menschen rechtfertigte, auch Dans Geschlecht den Israeliten vor den Menschen Recht verschaffen solle. Im Grundgedanken דן = „Richter" stimmen so die beiden Deutungen überein. Die näheren Umstände aber, die bei jeder Deutung erwähnt werden, sind verschieden.

38. Gen. 30,8: Naphtali.

Zwei Schwestern kämpfen um die Zuneigung desselben Mannes, die nach israelitischer Auffassung am besten durch die Geburt vieler Kinder gewonnen wird. Weil beide Schwestern kämpfen, nennt Rahel den Sohn, den ihre Magd Bilha auf ihrem Schoße gebiert, Naphtali. Denn sie sagt unter Anwendung eines schönen Wortspieles: נפתולי אלהים נפתלתי „Gotteskämpfe habe ich gekämpft". Durch die Geburt dieses Sohnes ist ihr Kampf, der weiter besteht, wesentlich leichter. Die abweichende Lesart der G.: συνελάβετό [1]) μοι ὁ θεός und V.: comparavit me Deus cum sorore mea ändern nichts an dem Sinn der Namendeutung. Wir können darum die Interpretation von נפתולי אלהים — göttliche, d. h. übermenschliche Kämpfe mit der glücklichen Schwester Lea und auch des Gebetes um Kindersegen — auf sich beruhen lassen [2]).

39. Gen. 30,11; 49,19: Gad.

In dem Wettbewerb der Frauen Jakobs um den Kinderreichtum wird Lea durch ihre Magd Zilpa abermals zur Mutter eines Sohnes, den sie גד = Glück nennt. Wenn auch ihr selbst der weitere Kindersegen versagt geblieben ist, so hatte doch ihre Magd Zilpa auf ihren Knien geboren. Das Glück hatte sich in dem Kampfe, den sie um Jakob mit ihrer Schwester Rahel führte, ihr wieder einmal zugewandt. Sie war im Glück. Sie weiß, daß diese Geburt zu ihrem Vorteil und Glück ist, darum sagt sie auch

[1]) So bei Rahlfs; bei Swete [2] συνεβάλετο.

[2]) Vgl. Hummelauer, Genesis, S. 480; Procksch, Genesis[2.3], S. 348 f.

בָּגָד Glückauf! oder nach den Massorethen: בָּגָד gekommen ist Glück [1]). Deshalb nannte sie diesen Sohn Jakobs גד — Glück.

Eine andere Deutung wie in 30,11 erfährt der Name Gad in Gen. 49,19, wo גדד „bedrängen" und גדוד „angreifende Schar" zur Ableitung dient. Es heißt da: גד גדוד יגודנו והוא יגד עקב. Gad hat dann nach diesem Verse die Bedeutung von „glücklicher Kämpfer". Glücklich deshalb, weil er seine Feinde mit Erfolg zurückschlägt. Wenn in Gen. 49,19 auch dreimal auf den Namen Gad angespielt wird, so können wir doch hier von einer Namendeutung reden, weil es eindeutig feststeht, welchen einzigen Sinn der Verfasser durch diese Wortspiele dem Namen Gad beilegen will.

Es liegt nun in diesem Falle die Möglichkeit vor, daß Gad ursprünglich einen Glücksgott bezeichnete [2]). בגד würde man dann zu übersetzen haben „mit Hilfe des Glücksgottes". Diese Annahme findet eine Stütze in Jes. 65,11, wo גד als Gottesname angeführt wird. Wir hätten dann hier den Fall, daß der Verfasser den Namen Gad, der doch stets, und sei es auch nur schwach, die Erinnerung an jenen alten Gott der Kanaanäer wachrief, harmlos erklären wollte. Denn für den Israeliten gab es keinen besonderen Glücksgott, für ihn war Jahwe das Glück. All die Vorzüge, die die einzelnen Gottheiten der fremden Völker an sich hatten, waren bei den Israeliten in dem einen großen Gott vereinigt, in Jahwe, der für Israel der höchste Herr אדון, König מלך, Glück גד war. Vielleicht wird diese Annahme, daß dem Verfasser beim Namen Gad der alte Glücksgott vor Augen schwebte, durch das Wortspiel in Gen. 49,19 bestärkt. Anderseits ist es aber als ziemlich sicher anzunehmen, daß diese Stelle aus einer späteren Zeit als Gen. 30,11 stammt. In dieser Zeit hatte man in der Geschichte des Stammes Gad genug Anhaltspunkte für ein solches Wortspiel und wird nicht an einen Glücksgott gedacht haben.

Gegen Hetzenauer [3]) ist zu sagen, daß in Gen. 49,19 in der

---

[1]) Die Punktierung ist nicht ausschlaggebend, da wir jedesmal den Sinn „Glück" erhalten.

[2]) So hält Ball, Israel and Babylon, in PSBA 14 (1894), S. 189 f. und auch Meyer, Die Israeliten, S. 532 f., Gad für einen Gott. Vgl. Anhang § 1.

[3]) Genesis, S. 668.

Tat eine andere Etymologie von Gad gegeben ist als in Gen. 30,11. Yahuda [1]) verweist auf einen ägyptischen Namen „Reichtum ist gekommen" als einer fast wörtlichen Parallele zur Begründung des Namens Gad in Gen. 30,11.

40. Gen. 30,13; 49,20: Ašer.

Der Name des zweiten Sohnes, der Lea von ihrer Magd Zilpa geboren wird, ist Ašer. Dieser Name bedeutet nach der Deutung in Gen. 30,13 „Glückbringer", „Glücklich". Wie schon oft gesagt, bedeutet Kinderreichtum Segen und Glück. Darum ist die kinderreiche Frau unter ihren Volksgenossinnen hoch angesehen, und viele beneiden sie um ihr häufiges Mutterglück. So kann Lea mit Recht sagen: באשרי „zu meinem Glück". Denn auch die Frauen Israels werden sie glücklich preisen: כי אשרוני בנות. Diese Bedeutung des Sohnes für sie bestimmt Lea, das neugeborene Kind אשר zu nennen.

Die Deutung des Namens Ašer in Gen. 49,20 besagt dasselbe wie die in Gen. 30,13, nämlich „Glücklich". Denn auf den Namen אשר wird angespielt, wenn es heißt, daß sein Brot fett sein wird. Wenn er seinen Lebensunterhalt hat, so ist er schon in der damaligen Zeit glücklich zu nennen. Das Lebensschicksal des Stammes Ašer ist in dieser Deutung in 49,20 ausgedrückt. Der Name bedeutet in 30,13 und 49,20 dasselbe, verschieden ist nur die Begründung für den Namen. Es hat natürlich auch bei diesem Namen nicht an Versuchen gefehlt, den Namen, der uns hier als Personennamen entgegentritt, als Gottesnamen zu erklären. So faßt Ball Ašer als verderbte Form des Namens Ašerah, als Gottheit auf [2]). Die Vermutung eines Gottesnamens hat schon Ed. Meyer für unwahrscheinlich gehalten [3]). Er teilt die Meinung von W. Müller, daß es sich um einen syrischen Landesnamen אשר Asaru handelt, der in Galiläa näher zu bestimmen sei.

[1]) Die Sprache des Pentateuch, S. 235.

[2]) Israel and Babylon in PSBA 14 (1894), S. 190. Auch Noth, S. 131, tritt für einen Gott אשר ein; ebenso Baudissin, S. 170.

[3]) Die Israeliten, S. 540. Es ist überhaupt zu beachten, daß man bei der Frage, was nun diese Namen der Jakobssöhne ursprünglich waren, ob Gottes-, Stammes- oder Personennamen vorläufig über Hypothesen nicht hinauskommt.

Nach dieser Landschaft sei dann der Stamm genannt worden. Von dieser Ansicht ist nur so viel sicher, daß Ašer schon in Gen. 49,20 für einen Stammesnamen gehalten wird.

41. Gen. 30,18; 49,14f.: Issachar.

Lea erscheint die Geburt ihres fünften Sohnes als Lohn Gottes: נתן אלהים שכרי, weil sie früher ihre Magd Zilpa dem Jakob zugeführt hat. Darum nennt sie den Sohn יששכר. Diesen Namen wird man im Sinne des Verfassers am besten mit „Lohn" oder „Lohnbringer" (von שכר) übersetzen. Die Mutter, die den Namen gibt, faßt also das Kind als Lohn Gottes für ihre Verständigkeit und ihr Opfer auf. 𝔊 hat noch den erklärenden Zusatz: ὁ ἐστὶν Μισθός.

Auf den Namen Issachar ist schon in 30,16 angespielt, wenn dort Lea zu ihrem Manne Jakob sagt: שכר שכרתיך, sie habe vollen Lohn für ihn mit den Liebesäpfeln gezahlt. Leas Sohn Ruben hatte nämlich auf dem Felde Liebesäpfel gefunden und sie seiner Mutter Lea gebracht. Rahel hatte nun von ihrer Schwester Lea die Äpfel um den Preis, daß Jakob zu Lea gehen sollte, bekommen. So bringt der Schriftsteller schon in der Aufforderung Leas an ihren Mann Jakob, zu ihr zu kommen, einen Hinweis auf den Namen des Sohnes, der dieser Verbindung entspringen soll. Die eigentliche Deutung freilich folgt erst in 30,18 und besagt, daß das Kind ein Lohn Gottes sei. Die Ableitung geschieht durch den Verfasser direkt von שכר.

Gen. 49,14f. deutet den Namen Issachar so, daß Issachar für sich Lohn erarbeiten muß, indem er zum dienenden Fronknecht wird. Hier ist der Name lediglich Symbol des künftigen Schicksals des Namenträgers. Bei dieser Deutung denkt die Genesis an das Wortspiel יששכר — איש שכר. Mit der Deutung in Gen. 30,18 stimmt die Erklärung in 49,14 insofern überein, als sie auch den Gedanken des Lohnes enthält. Jedoch deutet Gen. 49,14 den Namen nicht mehr als Lohn Jahwes [1]).

---

[1]) Meyer, Die Israeliten, S. 536, hält den Namen יששכר für eine Zusammensetzung von איש שכר in der Bedeutung „Mann von Saka".

42. Gen. 30,20; 49,13: Zebulon.

Lea schenkt Jakob einen sechsten Sohn, den sie Zebulon nennt. Über die Geburt ihres sechsten Sohnes ist sie voller Freude. Für seinen Namen berichtet die Genesis in einem Zuge zwei Deutungen [1]). Sie betrachtet ihren jüngsten Sohn als ein Geschenk Gottes, gleichsam ein Symbol ihrer Errettung aus der Zurücksetzung. Lea nennt ihn זבלון, weil sie sagte: זבדני אלהים אתי זבד טוב „Gott hat mich mit einem guten Geschenk bedacht". Gen. 30,20aα setzt also den Namen זבלון in Beziehung zu זבד und זבד „beschenken" und „Geschenk". Zebulon deutet die Genesis an dieser Stelle als „Geschenk Gottes". Dadurch, daß זבד hier in Verbindung mit זבלון gebracht wird, sehen wir einmal ganz klar, daß die Namendeutungen im A.T. nicht nach grammatischen Regeln erfolgt sind.

Als Frau, die im Leben steht, und als Israelitin, die sich der Bedeutung der Kinder bewußt wird, denkt Lea sofort an die Folgen, die die Geburt des sechsten Sohnes für ihr Verhältnis zu Jakob haben wird. Darum bringt sie in Gen. 30,20aβ זבלון in Verbindung mit dem Verbum זבל „wohnen"; mit diesem Verbum deutet sie dann den Namen זבלון, weil sie glaubt, in der Geburt dieses sechsten Sohnes ein Unterpfand dafür zu haben, daß Jakob nun bei ihr wohnen werde. Der Sinn der Deutung in 30,20aβ ist also dann „Unterpfand für das Wohnen", was in der Bedeutung einer besonderen Bevorzugung Leas durch Jakob gleichkommt.

Die beiden Deutungen des Namens Zebulon in Gen. 30,20 beweisen klar die Volkstümlichkeit der alttestamentlichen Namendeutungen, die zwei verschiedene Deutungen als gleichberechtigt nebeneinander stehen läßt. Hier sehen wir, wie das A.T. zwei Deutungen, die verschiedenen Ursprungs sind, zu einer solchen Einheit verbindet, die nur durch die Lebensnähe des A.T. begründet sein kann. Denn das Leben hat in diesen Namendeutungen eine fast photographenartige Wiedergabe gefunden, so daß man

---

[1]) Hummelauer, Genesis, S. 482, hält die Ableitung von זבד nur für einen Anklang.

meinen könnte, reinste mütterliche Freude legte der Lea beide Deutungen mit Hilfe von זבר und זבל in den Mund. Auch das ist ein Beweis, wie sehr das A.T. Gemeingut des israelitischen Volkes gewesen ist.

Die dritte Deutung des Namens Zebulon begegnet uns in Gen. 49,13, die aber, was die Abteilung von einem Zeitwort angeht, mit der zweiten Deutung in Gen. 30,20aβ übereinstimmt. Denn auch in Gen. 49,13 wird mit der Prophezeiung, daß Zebulon an des Meeres Ufern wohnen wird, an die Deutung durch זבל gedacht. Der Unterschied der Deutung in 49,13 von der in 30,20aβ liegt in der verschiedenen näheren Bestimmung des Verbums זבל. In 30,20aβ hofft Lea, daß Jakob infolge des neuen Kindes in Zukunft bei ihr wohnen werde, in 49,13 aber findet die Genesis im Namen eine Andeutung des Wohnsitzes und des Machtbereiches Zebulons.

43. Gen. 30,23f.; 49,22: Joseph.

Jahwe hat Lea mit Kindern reich gesegnet und öffnet nun auch Rahels Schoß. Es ist ihr erster Sohn, den sie gebären soll. Da auf der kinderlosen Frau in Israel große Schmach lastete, so ist Rahels Ausruf: „Gott hat meine Schmach hinweggenommen" psychologisch sehr leicht zu verstehen[1]). Damit verbindet der Schriftsteller eine Deutung des Namens Joseph. Denn durch diesen Ausruf hat die Mutter, bevor sie noch den Namen des Sohnes nennt, eine Deutung des Namens gegeben. So bringt Rahel in Gen. 30,23 den Namen יוסף in Zusammenhang mit אסף „wegnehmen" und יוסף ist, dann als Zeitwortform betrachtet Impf. Kal. Da aber die Schmach der Kinderlosigkeit durch diesen Sohn von Rahel genommen ist, nennt die erfreute Mutter den Sohn יוסף — Wegnehmer. Gleichzeitig wünscht sie aber den besonderen Segen Gottes, der auf dem Kinderreichtum ruht, zu erlangen. Diesen Wunsch drückt sie durch die zweite Deutung des Namens Joseph aus, die uns überliefert ist. Nach Gen. 30,24 bittet sie nämlich Gott um einen zweiten Sohn mit den Worten:

[1]) Vgl. auch Luk. 1,25, wo Elisabeth sagt: ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις.

יסף יהוה לי בן אחר „Möge mir Gott noch einen Sohn schenken!“ Nach dieser Deutung hat der Name יוסף den Sinn von „Hinzufüger“, „Zuwachs“.

Philologisch richtig wäre die Deutung in 30,24 von יסף „hinzufügen“ [1]), wie auch Gen. 49,22 Joseph als Zuwachs erklärt. Diese dritte Deutung sagt aber im Gegensatz zur zweiten Deutung das Wachstum von Joseph selbst aus. Er selbst wird wachsen.

Es erscheint unwahrscheinlich, daß Hos. 13,2 durch die Worte: יוספו לחטא auf den Namen Joseph anspielt [2]). Da nämlich Hoseas Israels Schlechtigkeit erwähnt, so legt der Tatbestand die Verwendung des Zeitwortes יסף nahe. Wir haben ja auch im Text keinen Anhalt dafür, daß Hoseas in diesem Verse an den „Ahnherrn Joseph“ [3]) gedacht hat. Die Erwähnung Jakobs in Hos. 12 und Josephs Worte in Gen. 39,9 „Wie könnte ich dieses große Übel tun und wider Gott sündigen“ (wechata'ti) kann man kaum als durchschlagenden Beweis für Peters Ansicht ansprechen.

König[4]) bestreitet die Deutung in Gen. 30,23, aber, wie es scheint, zu Unrecht. Formal ist die Annahme einer Deutung in 30,23 gerechtfertigt durch die unmittelbare Verbindung mit dem im nächsten Verse genannten Namen, wenn auch dieser Zusammenhang nicht so eng ist wie der der in 30,24 gegebenen Deutung. Vor allem müssen wir des Inhaltes dieser Deutung wegen hier eine Deutung des Namens Joseph annehmen. Wie schon gesagt, ist hier Rahels Ausruf aus der Auffassung ihrer Zeit heraus zu verstehen; dieser Ausruf wird geradezu auf Grund der auch sonst so lebensnahen Schilderung der Genesis gefordert. Daß sich daran eine Deutung anknüpft, und zwar die ursprünglichste, unterliegt danach keinem Zweifel. Auch hier ist die Namendeutung ein Kennzeichen der Überarbeitung des Pentateuchs. Davon, daß Joseph Stammesname [5]) oder Gottesname [6]) sei, weiß unser Text nichts.

---

[1]) Noth, S. 212. [2]) N. Peters, Osee und die Geschichte, S. 18.
[3]) Peters, a. a. O., S. 18. [4]) Genesis[2. 3], z. St.
[5]) Meyer, Die Israeliten, S. 292.
[6]) Winckler bei Meyer, Die Israeliten, S. 146 f.

Gen. 29,32—30,24 kann man als das Kernstück der Namendeutungen im A.T. ansehen, da sich sonst in keinem anderen Abschnitt des A.T. so viele aufeinander folgende Namendeutungen finden. Immer aber zeigt sich bei diesen Namendeutungen das Bestreben, den Namen durch Ereignisse zu deuten, die mit der Geburt im Zusammenhange stehen. Das zeigt aber auch, daß das Volk sich über seine Urväter Gedanken machte. Zu beachten ist ferner die enge Verquickung des privaten mit dem religiösen Leben. Man kann überhaupt sagen, daß sich in diesen Namendeutungen in formaler wie auch inhaltlicher Hinsicht am besten das Wesen der alttestamentlichen Namendeutungen zeigt.

44. Gen. 31,47ff.: Galʿed; Jegar-sahadutha; Miṣpah.

Laban und Jakob haben einen Vertrag geschlossen und errichten zum Zeichen dieses Vertragsabschlusses einen Steinhaufen. Diesen Steinhaufen nennt Laban Jegar-sahadutha und Jakob Galʿed[1]). Ein Glossator hat nun in V hinzugefügt: „uterque iuxta proprietatem linguae suae". Damit ist schon angedeutet, daß beide Wörter dasselbe bedeuten, und der Glossator hat so bereits Vers 31,48 vorgegriffen, der die Etymologie von Galʿed und damit auch von Jegar-sahadutha bringt. Weil Laban sagt, daß dieser Stein Zeuge sein soll, deshalb heißt der Stein גלעד d. i. „Haufe des Zeugen". Hier genügt der bloße Anklang von גלעד an הגל. Jegar-sahadutha ist der aramäische, und Galed der hebräische Name des Steins.

Der Stein führt aber nach 31,49 noch den Namen מצפה d. h. „Wächter". Diesen Namen bekam der Steinhaufen deshalb, weil Laban Jahwe zum Wächter יצף יהוה über sie beide anrief, daß sie in Zukunft, wenn sie einander nicht sähen, die Vertragsbedingungen treu innehalten wollten. Auch bei מצפה beruht die Deutung auf dem geringen Anklange von מצפה an יצף von צפה. Dabei mag Gen. 31,49 Glosse sein, die aus dem

[1]) Hobergs Schreibart in 31,47 גל עד (als Satz) ist unberechtigt, da die Erklärung von גלעד ja in 31,48 gegeben wird, wo Hoberg auch richtig גלעד schreibt.

Wunsche, die Kultstätte Miṣpah bei Gal'ed zu erklären, entstanden sein mag.

Alle beide Namen, eigentlich sind es ja drei, deutet die Genesis nach der Bedeutung und dem Sinne des Namenträgers für die vertragschließenden Parteien.

45. Gen. 32,2ff: Machanaim.

Als Jakob aus Labans Land in die Heimat zurückkehrt, begegnen ihm Engel Gottes. Jakob gibt seiner Vermutung, daß sich ein Lager Gottes in der Nähe befände, in den Worten: מחנה אלהים זה Ausdruck. Darum benennt er diesen Ort — gemeint ist wohl die nächstliegende Stadt — מחנים d. h. „Lager". Auch hier haben wir einen Beweis der starken Verbundenheit des Hebräers mit der Gottheit, da die religiöse Deutung des Namens beibehalten und die profane abgelegt wurde. Denn mit Dillmann[1]), Wellhausen[2]) und Skinner[3]) werden wir in Gen. 32,8—11 eine andere Deutung und zwar die ursprünglichere sehen müssen. Böhl[4]) dagegen faßt 32,3 als älteste Deutung auf und sieht in 32,4—8 Anspielungen und Hindeutungen auf den Namen der Stadt Machanaim. In späterer Zeit habe man gefürchtet, daß diese Stelle dem strengen Monotheismus widersprechen könnte und erklärte darum den Namen wie auch die beiden Lager rein menschlich durch 32,8ff.[5]). Aber es ist leicht einzusehen, daß die Begegnung Jakobs mit den Engeln in 32,2 und Jakobs nächtlicher Kampf zusammengehören. Nun ist der Bericht von Jakobs Rückkehr die Grundlage für die Erzählung, die sich um die Gegend am Jabbok, um Penuel und Machanaim rankt. In diesen Zusammenhang paßt aber auch die Begegnung Jakobs mit der Gottheit auf der Rückreise, d. i. der nächtliche Kampf, gut hinein. Diese Begegnung auf der Rückreise ist dann ein Gegenstück zu der Begegnung mit der Gottheit auf der Hinreise in Bethel in Gen. 28,12ff. Der Schreiber mußte aber dem Leser erklären, woher denn auf einmal der Gegner Jakobs komme.

---

[1]) Genesis[4], S. 341. [2]) Composition des Hexateuchs[2], S. 45.
[3]) Genesis, S. 406. [4]) Wortspiele im A.T. in JPOS 6 (1926), S. 209f.
[5]) a. a. O., S. 209f.

Die Antwort auf diese Frage gab er durch Gen. 32,2ff. Seiner religiösen Geisteshaltung entsprach es, wenn er das Heerlager Gottes vor der Teilung der Heere Jakobs erwähnte, da er auf diese Weise eine rein profane Deutung durch eine religiöse ersetzen konnte. Die spätere Zeit brachte dann natürlich nur die religiöse Deutung, und so sank die profane Deutung zu einem bloßen Wortspiel, in dem wir aber die ursprüngliche Deutung von Machanaim sehen müssen, herab. Gen. 32,2—3 würden sich dann als später entstanden erweisen, und waren ursprünglich als Erklärung von Gen. 32,25ff. gedacht.

Für die Annahme einer ursprünglichen Deutung durch Gen. 32,8—11 spricht auch die nach einem Dual klingende Form des Namens מחנים. Mag auch grammatisch gesehen hier nur ein zerdehnter Singular vorliegen[1]), so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß man bei dieser Form sehr leicht an einen Dual denken kann. Diese dualähnliche Form wird dann begründet durch die zwei Lager Jakobs, ein Gedanke, der näher liegt als der Gedanke an die zwei Heerlager Gottes und Jakobs. Denn diese Verbindung muß man bei der in Gen. 32,3 gegebenen Deutung von Machanaim tun. Diese schwerfällige Verknüpfung zeigt mit, daß die Erklärung des Namens einmal anders gegeben wurde, nämlich durch 32,8—11.

46. Gen. 32,29; 35,10: Israel.

Gen. 32,29 und 35,10 bringen die Umbenennung Jakobs in Israel. 35,10 berichtet lediglich die Änderung des Namens Jakob in Israel auf Befehl Jahwes, ohne eine Deutung oder Begründung hierfür zu geben. Anders dagegen 32,29. Danach soll Jakob in Zukunft Israel heißen[2]). 32,29 erklärt ישראל als „Streiter gegen Gott". Denn deshalb, weil er mit Gott und Menschen gekämpft und sich behauptet hat, wird er Gottesstreiter genannt. 𝔊 und V

[1]) Heinisch, Genesis, z. St.

[2]) Der Text spricht hier von einem neuen Namen Jakobs, der an Stelle des alten in Zukunft treten soll. Jedenfalls entspricht es nicht dem Wortlaute, wenn Hetzenauer in seinem Genesiskommentar S. 475 interpretiert: Non tantum Jacob sed et Israel appellaberis, nam deinceps Jacob quoque appellatus est.

haben einen eignen Text der Deutung, der besagt, daß Jakob auch im Kampfe mit Menschen Sieger bleiben werde, da er mit Gott so tapfer kämpfte: ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός und: si contra Deum fortis fuisti quanto magis contra homines praevalebis. Der Name Israel rührt also aus der Vergangenheit, d. i. dem nächtlichen Kampfe mit der Gottheit, her. Es ist vor der Begegnung mit Esau. Jakob hat seine Familie und sein Gut auf die andere Seite des Flusses gebracht. Er bleibt allein zurück und kämpft in der Nacht mit einem Gegner, der ihn nicht besiegen kann, sondern nur auf die Hüftpfanne schlägt, so daß sie verrenkt bleibt. Jakob aber erzwingt von seinem nächtlichen Gegner den Segen, der sich damit als die Gottheit erweist [1]). Innerhalb des Segensspruches erhält Jakob den neuen Namen Israel. Dieser Name gibt Jakob gleichzeitig die Gewißheit, daß er in Zukunft auch über Menschen siegen werde, sie also nicht zu fürchten brauche. Dabei mag auch die Begegnung Jakobs mit Esau, die unmittelbar bevorsteht, mit eingeschlossen sein [2]). Jakob braucht auf diese Weise keine Angst vor Esau zu haben. Als Stammverbum, von dem ישׂראל abgeleitet wird, nimmt der Verfasser שׂרה an, daß im A.T. nur noch Hos. 12,4—5 gebraucht wird. Die Genesis benötigt, dieses Zeitwort um einen Anklang zu haben.

Die Deutung des Namens Israel in Gen. 32,29 wird in Hos. 12,5 wiederholt, wo vom Kampfe Israels mit Gott die Rede ist: ויּשׂר אל־מלאך. Freilich ist es nicht die Absicht des Hoseas, in diesem Verse in allererster Linie eine Deutung des Namens Israel zu geben. Vielmehr ist ihm hier die Deutung nur Mittel zum Zwecke. Hoseas verwendet nämlich die Namendeutung aus Gen. 32,29 in ermahnender Weise. Er will sagen, so wie einst Jakob-Israel mit Gott stritt, so liegt auch jetzt das Volk-Israel im Streite mit Jahwe. Und so wie Jakob sich Gottes Segen erzwang, so soll jetzt Israel durch seine Bekehrung sich Gottes Segen er-

---

[1]) Der Gegner Jakobs fand die verschiedenste Erklärung. Dazu vgl. Nathaniel Schmidt, The Numen of Penuel, in JBL 45 (1926), S. 260—279.

[2]) Vgl. Peters, Osee und die Geschichte, S. 15.

zwingen. So wertet Hoseas die Namendeutung für seine Zwecke aus [1]).

Auch die Deutung des Namens Israel, die uns die Genesis überliefert, ist sprachwissenschaftlich nicht zu halten. Philologisch richtig ist vielmehr die Auffassung von אל als Subjekt [2]). Der Name Israel hat sich im Laufe der Zeit viele Deutungen gefallen lassen müssen [3]). Von all den Deutungen glaubt Feist [4]) sagen zu können, daß sie ebensowenig glaubhaft seien wie die in Gen. 32,29, weil man den Namen mittels hebräischen Sprachgutes zu erklären sucht. Er nimmt eine Entstehung aus dem ägyptischen Sprachkreise an. Der erste Bestandteil entspräche einem Worte, das „heilig" bedeute. Israel heißt dann nach ihm: „heilig ist Gott". Dabei scheint Feist anzunehmen, daß auch אל aus dem ägyptischen Sprachkreise stammt, was doch wirklich unwahrscheinlich ist.

47. Gen. 32,31: Peniel.

Das Gegenübertreten der Gottheit, der Kampf und die Unterredung mit ihr veranlaßt Jakob die Stätte, wo er die Gottheit von Angesicht zu Angesicht gesehen hat, פניאל zu nennen. Die Begründung lautet: כי־ראיתי אלהים פנים אל־פנים „denn er sagte: ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen". Einige wollen auch in Gen. 33,10 eine Deutung des Namens Peniel sehen [5]). Nach Gen. 33,10 steht Jakob Esau gegenüber und glaubt in Esau einen Gott zu sehen, da Esau ihm freundlich ist. Wenn nun Jakob diesem Gedanken Ausdruck gibt, so kann man darin noch keine Etymologie von Peniel sehen, wie der Zusammenhang beweist. Jakob fürchtet sich nämlich vor Esau, wie es das Teilen des Lagers (Gen. 32,8f) zeigt. Es ist politische Klugheit und Über-

[1]) Vgl. Peters, Osee und die Geschichte, S. 13 ff.

[2]) Vgl. Nestle, Die israelitischen Eigennamen, S. 60 ff.; Gray, Studies in Hebrew Proper Names, S. 218; Procksch, Genesis[2.3], S. 373; Noth, S. 207 ff.

[3]) Vgl. Ed. Sachsse in ZAW 34 (1914), S. 1—15.

[4]) Die Etymologien des Namens ישראל in, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, N. F. 37 (1929), S. 318.

[5]) Z. B. Wellhausen, Die Komposition des Hexateuch, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 21 (1876), S. 435.

raschung Jakobs, wenn er Esau sagt, wie hoch er seine Freundlichkeit einschätze. So erklärt sich der Anklang in Gen. 33,10 als Wortspiel.

48. Gen. 33,17: Sukkoth.

Die erste Begegnung Jakobs mit seinem Bruder Esau ist vorüber, und Jakob zieht nun nach Sukkoth. Den Namen סכות begründet der Verfasser der Genesis damit, daß Jakob in der Gegend, wo er lagert, Hütten baut und danach den Ort סכות, d. i. „Hütten" nennt. Nun ist aber eine Schwierigkeit in der sonst so klaren Etymologie. Der Name Sukkoth wird schon früher genannt, als Jakob ihn seinem Wohnort beilegt. Es ist eine Vorwegnahme des Namens wie auch bei der Deutung des Namens Eškol in Num. 13,23 f. Sind wir nun etwa berechtigt, einen zweiten Ort anzunehmen, der auch Sukkoth hieß? Der Bericht wäre dann so zu verstehen, daß Jakob wohl in die Gegend von Sukkoth zog, nicht aber bis zum Orte selbst. In einiger Entfernung von ihm erbaute er Hütten und nennt nun den Ort, d. i. seinen Lagerplatz, auch Sukkoth. Diese Annahme läßt aber der Text nicht zu. Denn es heißt ja klar, daß Jakob nach Sukkoth zieht und sich (לו) dort ein Haus und Hütten errichtet. Die Lösung wird also folgende sein: Der Verfasser gibt mit einem in seiner Zeit allgemein bekannten Ortsnamen die Gegend an, in die Jakob mit seinen Leuten und seinem Vieh nach der Begegnung mit seinem Bruder Esau gezogen ist, wo er sich auch niederläßt. Nachdem so der Leser weiß, in welcher Gegend er jetzt Jakob zu suchen hat, gibt der Verfasser ganz aus dem Tatbestand heraus die Etymologie des Ortsnamens.

49. Gen. 35,8: Allon bachuth.

Eine einfache und in die Augen springende Deutung gibt Gen. 35,8 für den Namen einer besonderen Eiche. Weil Debora, Rebekkas Amme, unter der Eiche begraben wurde, sich also dort das Begräbnis abspielte und die Klagezeremonien vorgenommen wurden, darum wird jene Eiche אלון בכות, d. i. „Klageeiche", genannt.

50. Gen. 35,18: Ben-oni und Benjamin.

Jakob wird von Rahel ein Sohn geboren, von dem uns zwei Namen überliefert sind. Die Mutter nennt ihn Ben-oni, der Vater Benjamin. Zu beiden Namen gibt uns die Genesis indirekte Deutungen, die man in diesem Falle aus den Umständen ersehen kann. Ben-oni „Kind meines Schmerzes" wird das Kind von der Mutter genannt, weil sie das Leben des Sohnes mit ihrem eigenen bezahlen muß. Schon Vers 17 weist auf den Namen, der von און abgeleitet wird, hin. Die Namendeutung ist durch die Tatsachen der Schmerzen der Mutter bei der Geburt gegeben. Zweifelsohne soll diese Namendeutung auf den Namen Benjamin, unter dem der Sohn in der Geschichte Israels bekannt ist, überleiten.

Im Gegensatz zur Mutter — also eine Deutung aus dem Gegenteil — nennt der Vater diesen Sohn, der ihn seine geliebte Frau gekostet hat, „Glückssohn". Gunkel [1]) liest: בן־אונים statt בן־אוני, um einen besseren Anklang בן־ימין zu haben. Doch verbietet der Text diese Änderung. Sie liegt auch nicht im Interesse der Etymologie von Gen. 35,18, die gerade durch den Gegensatz die verschiedene Bedeutung für Mutter und Vater kennzeichnet [2]). Jakob will dem Gefühle Ausdruck geben, das ihn bei der Geburt dieses Sohnes erfüllt. Das Glücksgefühl, das seinen Grund darin hat, daß ihm noch in diesem Alter ein Sohn beschert wurde [3]), glaubt er am besten durch den Namen des Kindes auszudrücken. Möglich wäre es, daß Jakob durch den Namen des Kindes nicht immer an den Tod Rahels erinnert werden will und darum den Namen ändert. Entscheidend aber bleibt das Glücksgefühl über die Geburt des Sohnes. „Das Kind seiner Rechten" wird der Name gedeutet. Da aber die rechte Seite bei den Semiten Glück bedeutet [4]), so bedeutet Benjamin „Glückskind". Die Deutung „der Südliche" liegt der Namendeutung in diesem Verse bestimmt nicht zugrunde, da hier die

[1]) Genesis[5], S. 382.
[2]) Vgl. Procksch, Genesis[2 3], S. 383.
[3]) Vgl. Gen. 37,3.
[4]) ZDMG 21 (1867), S. 601 ff.

Namengebung des Vaters in unmittelbaren Anschluß an die mütterliche gegeben wird. In diesem Falle gibt aber nur die Deutung „Sohn des Glücks" einen Sinn, nicht aber die Deutung „der Südliche".

Wenn Yahuda [1]) Ben-oni mit „Sohn meines Seins, meiner Existenz" übersetzt, so mag er dabei die philologisch richtige Deutung des Namens geben. Beachtenswert sind seine alttestamentlichen [2]) und ägyptischen Parallelen. Für die volkstümliche Deutung des Verfassers aber hat der Name Ben-oni den Inhalt: „Kind meines Schmerzes". Es ist doch nicht so auffallend, daß die Mutter dem Kinde den Namen gibt, der ihren tragischen Tod ausdrückt. So wie die Mutter das Kind Ašer oder Gad nennen konnte, so konnte sie auch den Namen Ben-oni wählen. Daß der Verfasser Benjamin „Sohn der Rechten" dahin verstanden haben soll, daß er mit diesem Namen seine Lieblingsfrau als seine rechte Hand bezeichnet [3]), ist bei der Volkstümlichkeit der Namendeutungen im A.T. nicht anzunehmen, da ein solcher Gedankengang zu umständlich ist. Viel glaubwürdiger und natürlicher erscheint die Auffassung von Ben-oni und Benjamin als Gegensätze, so wie wir es taten. Dann ist auch der Zusammenhang der beiden Namen viel durchsichtiger und einsichtiger und als Volksetymologie viel wahrscheinlicher als die Übersetzung, die Yahuda bringt.

51. Gen. 38,29: Pereṣ.

Der Name Pereṣ wird vom Verfasser der Genesis auf Grund der Umstände bei der Geburt gedeutet. Tamar, die von ihrem Schwiegervater Juda schwanger geworden ist, soll Zwillinge gebären. Als der eine seine Hand hervorstreckt, bindet die Wehmutter um sie einen roten Faden, um ihn als Erstgeborenen zu kennzeichnen. Als er sie aber zurückzieht, drängt sich sein Zwillingsbruder vor, so daß die Wehmutter ausruft: מה־פרצת עליך פרץ „Was hast du für einen Riß für dich getan?"

[1]) Die Sprache des Pentateuch, S. 263 ff.
[2]) Gen. 49,3; Deut. 21,17; Ps. 78,51; 105,36.
[3]) Yahuda a. a. O., S. 264.

Weil also der eine für sich eine Lücke, einen Riß getan hat, darum wird er פרץ, d. i. „Riß", genannt. Daran schließt sich die Deutung des Namens des zweiten Sohnes der Tamar: Zarah an.

52. Gen. 38,30: Zarah.

Der Zwillingsbruder des Pereṣ hat seinen Namen Zarah von dem roten Faden erhalten, den die Wehmutter um seine Hand gebunden hat, als er sie hervorstreckte. Der Name זרח bedeutet nach dieser Deutung „Roter".

Der Name wird also vom roten Faden hergeleitet, was im Text ganz klar zum Ausdruck kommt, wenn es da heißt: ואחר יצא אחיו אשר על־ידו השני ויקרא שמו זרח:. Die Motivierung des Namens ist also da [1]).

Auch zur Deutung der Tamarsöhne führt Yahuda ägyptische Parallelen an, nach denen — es handelt sich um eine Drillingsgeburt — jedes der Neugeborenen von der Göttin Isis beschworen wird, die Entbindung der Mutter nicht allzusehr zu erschweren, und danach einen entsprechenden symbolischen Namen erhält [2]).

53. Gen. 41,45: Saphnath pa'neach.

Zwei ägyptische Worte צפנת פענח werden als neuer Name Josephs bei seiner Thronerhebung vom Pharao angeführt. Es war Sitte, daß ein Semit, der im Ausland zu Ehren gekommen war, auch einen ausländischen Namen erhielt [3]). So auch hier Saphnath pa'neach. Die philologische Namendeutung stellt über diesen Namen die mannigfaltigsten Vermutungen an [4]).

[1]) Gegen Holzinger in Kautzsch[4] S. 76 Anm. c.

[2]) Die Sprache des Pentateuch, S. 234 f.

[3]) Vgl. die Umbenennung der jüdischen Jünglinge in Babylonien, Dan. 1,7.

[4]) Vgl. Steindorff in der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 27 (1889), S. 41 f. Seine Übersetzung: „Es spricht der Gott: er lebt", hat sich am besten durchgesetzt. Delitzsch übersetzt in Genesis[3] z. St. „Stütze des Lebens"; Dhorme in RB 38 (1929), S. 444, „Er ist, der den Lebenden ernährt"; Heinisch, Genesis z. St. wieder mit Rücksicht auf seine Aufgabe „Lebensspender". Miketta, Die literarhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung der ägyptischen Eigennamen der Josephgeschichte, in BZ 2 (1904), S. 122ff., gibt eine Zusammenstellung über die verschiedenen Deutungsversuche.

Die Genesis selbst hat keine direkte Namendeutung gegeben. Es liegt aber nahe, anzunehmen, daß der fremde Name zu einer Deutung lockte. So wird man eine Andeutung über den Inhalt des Namens Saphnath pa'neach in Gen. 41,39 sehen, wo der Pharao Joseph für den weisesten Mann Ägyptens erklärt. Diese Annahme kann man mit dem Hinweis darauf stützen, daß die Namendeutungen gewöhnlich auf Umstände der jüngsten Vergangenheit zurückgreifen. Auf unsere Namendeutung angewandt heißt das, daß die Genesis die Weisheit und Klugheit Josephs, die sich in der Auslegung der Träume zeigte, besonders hervorheben wollte. Saphnath pa'neach wird so für die Genesis die Bedeutung „Weisester" haben.

Zur Deutung des Namens Saphnath pa'neach im Sinne der Genesis möchte ich dann besonders die Verse 41,38 und 39 heranziehen. Dort sagt Pharao, daß es wohl keinen gäbe, in dem der Geist so innewohne wie in Joseph (41,38). In Vers 39 führt er dann den Gedanken zu Ende durch die Behauptung, daß, nachdem Gott das alles Joseph kundgetan, es wohl niemanden gäbe, der so weise und klug sei wie Joseph. Sicherlich liegt darin der Schwerpunkt der Rede des Pharao und der Höhepunkt der Erzählung. Nun benutzt aber die Namendeutung immer etwas Wesentliches zur Erklärung der Namen. Es liegt darum sehr nahe, daß die Genesis den Namen צפנת פענח als „Weiser und Kluger" deuten wollte. Auf denselben Sinn des Namens kommt auf Grund dieser Begründung Ed. Naville[1]), der Saphnath pa'neach durch „the head of the sacred college, the college of magicians" wiedergibt.

Hummelauer[2]), ebenso Murillo[3]) verweisen darauf, daß die Rabbinen eine Ableitung von צפן = „verbergen" und von פען = φαίνω gäben, so daß sich als Bedeutung des Namens „Erforscher des Verborgenen" ergäbe. Das käme auf dieselbe Deutung hinaus, die Flavius Josephus durch seine Übersetzung in Ant. II, 6,1: κρυπτῶν εὑρέτης annimmt. J. Levy

[1]) In, The Journal of Egyptian Archaeology, 12 (1926) S. 160 f.
[2]) Genesis, S. 550.
[3]) Genesis, S. 795.

macht aber darauf aufmerksam, daß צפנת פענח gedeutet wird: „er macht die Geheimnisse strahlen, d. h. läßt sie klar werden“ [1]) und „der die Verborgenheiten glänzen läßt“ [2]). צפנת פענח wird dann abgeleitet von צפן „bedecken, verbergen“ [3]) und יפע „glänzen, strahlen“, Hummelauer und Murillo bedürfen danach einer Verbesserung.

Mahler [4]) geht davon aus, daß der Name die Hauptsache der Erzählung bringen muß, worunter er in unserem Falle die Traumdeutung Josephs und seinen Rat, Vorsorge zu treffen, versteht. Er begnügt sich aber nicht mit der Deutung „Mann, dem Geheimnisse offenbar sind“, sondern nimmt vielmehr an, daß צפנת פענח die hebräische Umschreibung der den betreffenden Namen ausdrückenden Hieroglyphengruppe sei. Er kommt dann zu dem Ergebnis, daß der Name „Ernährer des Landes, Lebensspender“ bedeute, ähnlich wie V, die den Namen durch „Salvator mundi“ wiedergibt. Ähnlich übersetzt Yahuda [5]) ja den Namen Saphnath paʿneach durch „Speise, Nahrung des Landes ist der Lebende“, wobei er voraussetzt, daß der Name einen Hinweis auf Josephs Amt enthält.

Mahler verkennt bei seiner Übersetzung die Hauptsache der Erzählung, in deren Zusammenhang der neue Name Josephs genannt wird. Denn die Erzählung läuft doch darauf hinaus, Joseph als den Weisesten und Klügsten aufzuzeigen. So sind sein Rat und seine Vorsorge nur ein Ausfluß seiner Weisheit. Wie weit man hier von einer Transskription reden darf, kann ich nicht entscheiden. Das aber steht fest, daß der Erzähler im Namen צפנת פענח eine Auszeichnung Josephs sah, die durch seine Weisheit verursacht war.

---

[1]) J. Levy, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde., Berlin-Wien 1924. II, 254.

[2]) a. a. O. IV, 211.

[3]) Das Zeitwort wird noch in Job 10,13 gebraucht; V übersetzt es dort mit celare.

[4]) In ZDMG 61 (1907), S. 625 ff.

[5]) Die Sprache des Pentateuch, S. 31 ff.

54. Gen. 41,51: Manasse.

Joseph, der in Ägypten zu Ehren gelangt ist, wird ein Sohn geboren. Dieses freudige Ereignis und wohl auch sein früheres Glück der Erhebung läßt in ihm die schmerzliche Erinnerung an sein früheres Unglück und auch an sein Vaterhaus zurücktreten. Darum nennt er seinen erstgeborenen Sohn מנשה — „Vergessenmachend" von נשה (Part. Piel). Als Begründung fügt er hinzu כי־נשני אלהים את־כל־עמלי ואת כל־בית אבי; „denn Gott hat mich mein ganzes Unheil und mein ganzes Vaterhaus vergessen lassen". Hier drückt sich also im Namen des Sohnes das Geschick des Vaters aus, der durch die Geburt des Kindes die unangenehme Erinnerung an sein Leid vergißt. Beachtenswert ist es, wie Joseph alles auf Gott hinordnet; denn Dank gegen Gott läßt ihn diesen Namen wählen.

55. Gen. 41,52: Ephraim.

Auch der zweite Sohn Josephs bekommt einen Namen, der das Schicksal seines Vaters kundtut. Daß der Verfasser hier ganz offensichtlich von dieser Tendenz beherrscht ist, zeigt die Etymologie des Namens Ephrain. Joseph gibt seinem zweiten Sohne den Namen אפרים „Wachstumbringer" aus Dankbarkeit gegen Gott, der ihn in diesem Lande hat wachsen lassen: כי־ הפרני אלהים בארץ עניי. Dabei beruht die Etymologie hier nur, wie in vielen anderen Fällen auch, auf dem Anklang der Wörter; hier heißt das Wortspiel: אפרים—הפרני. Die Textkorrektur Gunkels [1]), nach der פארני statt הפרני (er hat mich verherrlicht) zu lesen ist, erscheint überflüssig, da durch M ein guter Sinn aus den Versen zu lesen ist und הפרני auch formal der Namendeutung genügt.

In Hos. 13,15, wo vom Schicksal Ephraims die Rede ist, wird auf seinen Namen angespielt. Es heißt da:

כי הוא בין אחים יפריא יבוא קדים רוח יהוה ממדבר עלה ויבוש
מקורו ויחרב מעינו הוא ישסה אוצר כל־כלי המדה:

[1]) Genesis[5], S. 440.

Obwohl jener unter den Brüdern Frucht
tragen wird, wird ein Ostwind kommen,
den Jahwe aus der Wüste hinaufführt,
und es wird versiegen seine Quelle
und ohne Wasser seine Quellenorte sein;
jener wird plündern den Vorrat aller Gefäße.

Der Name Ephraim wird hier mit פרא „hervorbrechen", das im Hi. Fut. die Bedeutung von „Frucht tragen" hat, in Zusammenhang gebracht.

Peters [1]) mag mit seiner Behauptung, daß die Deutung des Namens Ephraim den Hoseas auch in 9,16 und 14,9 beeinflußt habe, recht haben. Denn in 9,16 sagt Hoseas von Ephraim, daß er keine Frucht bringen wird: פרי בלי־יעשון und 14,9 kündigt sich Ephraims besseres Geschick an; denn von Jahwe wird seine Frucht erlangt werden: ממני פריך נמצא.

56. Gen. 48,22: Sichem.

Jakob vermacht Joseph auf dem Totenbette mehr als den übrigen Söhnen. Er gibt ihm einen Bergrücken mehr. Dadurch daß der Verfasser das Wort שׁכם gebraucht, spielt er auf den Stadtnamen Sichem an. Da die Stadt auf dem Gebirge lag, kann man annehmen, daß der Verfasser den Namen der Stadt durch ihre Lage deuten wollte.

Mit der Anspielung ist aber noch nicht immer eine Namendeutung gegeben [2]). So faßt auch Böhl [3]) Gen. 48,22 nur als ein Wortspiel auf, das durch die verschiedene Bedeutung des Wortes שׁכם gegeben sei. שׁכם bedeutet nach Böhl 1. die Schulter, 2. Teil, Anteil, 3. die Stadt Sichem [4]). Er gibt dann aber einige Sätze weiter zu, daß hier nur die Stadt Sichem gemeint sein kann. Mit diesem Wortspiel soll auf den Namen der Stadt Sichem angespielt werden, um damit zu zeigen, was der Stadtname bedeutet. So hält Böhl eigentlich Gen. 48,22

[1]) Osee und die Geschichte, S. 18.
[2]) Vgl. S. 12 f.
[3]) Wortspiele im A.T., in JPOS 6 (1926), S. 196 f.
[4]) a. a. O., S. 197.

einmal für ein Wortspiel und dann wieder für eine Namendeutung, was kaum möglich sein wird. Es wird aber der Absicht des Verfassers der Genesis am nächsten kommen, wenn man Gen. 48,22 als eine Namendeutung auffaßt, die mit Hilfe eines Wortspieles gegeben ist. Denn die Beziehung zum Stadtnamen Sichem ist klar ersichtlich, da Sichem später die Hauptstadt der Josephstämme ist. Der Name Sichem wird so durch den Ausspruch Jakobs gedeutet. Nun gilt es noch, die Bedeutung von שכם in 48,22 festzustellen. Zwei Gründe erheben da die Wahrscheinlichkeit, daß שכם = „Bergrücken" gemeint ist, zur Gewißheit. Beim Segen über Zebulon wird nämlich auch sein Wohnsitz berücksichtigt. Es heißt da ausdrücklich, daß Zebulon am Gestade des Meeres wohnen wird[1]). So ist es auch in Gen. 48,22 durchaus möglich, daß an dieser Stelle שכם näheren Aufschluß über die geologische Gestalt der Landschaft geben soll, die Jakob seinem Lieblingssohne Joseph über das Maß gibt. Zweitens macht die Lage der Stadt Sichem es gewiß, daß hier unter שכם „Bergrücken" zu verstehen ist. Denn die Stadt Sichem lag auf einem Höhenzug. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß Böhl seine Übersetzung von שכם durch „Teil, Anteil" nicht näher begründet. Als Bedeutung für שכם ist bekannt „der Nacken mit den Schulterblättern" und „tropischer Landstrich"[2]). Nun fällt aber die Bedeutung von „Schulter" für diese Stelle wegen der Sinnlosigkeit im Falle einer solchen Übersetzung weg. Es bleibt dann nur die Übersetzung durch „Land" — besser „Bergrücken". Dann ist auch die Beziehung von שכם in Gen. 48,22 und dem Stadtnamen Sichem klar. Die Stadt heißt dann nach der Meinung des Verfassers deshalb Sichem, weil sie auf einem Bergrücken liegt, den Jakob einst mit Schwert und Bogen den Amoritern entrissen hat.

57. Gen. 50,11: Abel-Miṣraim.

Auf Jakobs Wunsch begraben ihn seine Söhne im alten Erbbegräbnis, wo schon Abraham und Sara, Isaak, Rebekka

---

[1]) Gen. 49,13. [2]) So Gesenius, Wörterbuch[13], S. 841 b.

und Lea liegen. An Ort und Stelle, in Goren haatad, begehen sie unter anhaltendem Wehklagen die Leichenfeier. Wegen der Trauer der Ägypter ändern die Kanaanäer, die die Trauerklage sehen, den Ortsnamen in אבל מצרים. Sie hatten nämlich gesagt: אבל־כבד זה למצרים (Gen. 50,11). Wie Strack[1]) zweifeln kann, daß hier eine Etymologie beabsichtigt sei, ist unbegreiflich, wo es doch im Text klar heißt: על־כן קרא שמה. Da es in Palästina mehrere Abel gibt, so wird מצרים hinzugefügt. Auch hier liegt der Namendeutung offensichtlich ein Anklang zugrunde, da der Name sprachlich „Aue der Ägypter" bedeutet.

---

[1]) Genesis, S. 161.

Lebenslauf.

Am 27. Februar 1909 wurde ich, Johannes Schmidt, als Sohn des Oberpostschaffners Anton Schmidt und seiner Ehefrau Sophie, geb. Niesgoda zu Sohrau (Oberschlesien) geboren. Nach vierjährigem Besuch der Volksschule trat ich in das städtische Progymnasium zu Sohrau (Oberschlesien) ein. Von August 1924 an besuchte ich das Staatliche katholische Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Gleiwitz (Oberschlesien), wo ich Ostern 1928 die Reifeprüfung bestand. Darauf widmete ich mich philosophischen und theologischen Studien an den Universitäten zu Breslau, Innsbruck und Wien. Im Februar 1932 legte ich in Breslau die dritte theologische Prüfung ab. Am 15. März 1932 trat ich in das Erzbischöfliche Priesterseminar zu Breslau ein und habe am 29. Januar 1933 die hl. Priesterweihe empfangen. Als meine Lehrer der Theologie darf ich verehren die Herren: Altaner, Bombiero, Dölger, Gescher, Holzmeister, Koch, Krebs, Lehner, Leder, Maier, Noltsch, Nötscher, Pangerl, Poschmann, Schlagenhaufen, Schmidtke, Schubert, Schulz, Seppelt, v. Tessen-Węsierski, Wagner, Weißenhofer und Zehentbauer.

Die vorliegende Dissertation geht auf eine Preisaufgabe der Breslauer kath.-theologischen Fakultät für das Jahr 1930 zurück. Das Thema, für dessen Bearbeitung mir der volle Preis zuerkannt wurde, lautete „Die Namendeutungen in der Genesis“. Die Erweiterung und Vertiefung meiner Preisarbeit fand bei Herrn Prof. Dr. Alfons Schulz freundliches Entgegenkommen, wofür ich ihm meinen tiefsten Dank ausspreche. Auch Herrn Privatdozenten Dr. Dr. Friedrich Schmidtke danke ich für manche wertvolle Winke und Anregungen.

Ein Ausdruck größten Dankes soll es schließlich auch sein, wenn ich diese Arbeit meiner Schwester Maria widme, die seit dem frühen Tode meiner Eltern in selbstlosester Weise für mich gelebt hat.